

كِتَابُ الْحَلَاةِ الْإِلَهِيَّةِ

لِلْقَدِّيسِ تُوْمَا الْأَكُونِيَّ الْأَسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ

تَرْجَمَهُ مِنَ اللَّاتِينِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ الْفَقِيرُ إِلَى رَبِّهِ تَعَالَى

الْمُحَوَّرُ بُولُسُ عَوَاذُ

مُدَرِّسُ الْبَيَانِ فِي مَدْرَسَةِ الْحِكْمَةِ الْمَارُونِيَّةِ سَابِقًا

وَكَاتِبُ اسْرَارِ الْقَصَادَةِ الرِّسُولِيَّةِ فِي سُورِيَّةٍ حَالًا

عُفِّيَّ عَنْهُ

طُبِعَ بِالْمَطْبَعَةِ الْأَدَبِيَّةِ فِي بَيْرُوتِ سَنَةِ ١٨٨٧

Nihil obstat
+ fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
+ fr. Ludovicus Archiep. tit. Siunionsis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع
+ الاخ كودنسيوس اسقف كايا

يُطبع
+ الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق طبع عائدة الى المترجم

مقدمة

للمترجم

الحمد لله الذي أهبط الحكمة على من شاء من عباده . وألهم قلم العجبة
وبلج المحبة من خصه منهم بالطفه وإسعاده . فجاؤوا أئمة أنجاداً يزدودون عن
حياض دينه الوثيق . ويدرأون بنبال خصومه إلى كل مرمى سحيق . وأبدع
مخلوقاته على حال تنطق بوجوب وجوده . وتصدع بآيات طوله وجوده .
فهدتنا إلى ما نطيقه من معرفة كبريائه وجلاله . في ذاته وصفاته وأفعاله .
وبعد فيقول العبد الفقير إلى ربه الغني . بولس بن راجي عواد الكاهن
الماروني . أي لما رأيت تطرق الفساد إلى هاتيه الأوطان . وامتداد الأعناق نحو
التجش في عقائد الإيمان . وأن الذين يترضون لمعارضة أركان الدين الحق .
ويتصدون لصدد كثير من الناس عن موارد الصدق . قد كثرت في هذه الديار
سوادهم . وانقدحت في أكثر هذه الأمصار زنادهم . وراء ما عن لهم من مصالح
المعاش دون المعاد . حتى صرعوا بذلك عديداً وافرأ وشنوم عن مناهج الرشاد .
وكانت لغتنا العربية مفتقرة في هذا الباب . إلى كتاب تلتفت بأدله الراهنه
أذهان أولي الأبواب . ويكون لداء الجهالة دواء شافيا . ولأنصار الدين زرداً
خافيا . أخذتني النشوة الدينية . والنخوة الوطنية . فجعلت أناجي نفسي في ما
عسى أن أقضي به بعض ذلك الوطر . من وضع رسالة أو جمع كتاب أو

نقل مؤلف أغر . الى أن وقفت بعد الوصف الكثير . على ذلك المؤلف
المنقطع النظير . وهو الكتاب الموسوم بالخلاصة اللاهوتية المنسوب الى حجة
الفلاسفة المحققين . وعمدة اللاهوتيين المدققين . القديس توما الأكويني .
الملقب بشمس المدارس وبالأستاذ الملكي . فأصبحت على دراسته شطراً من
الدهر . وأجلت فيه قِداح النظر والفكر . فألفيته كتاباً تشدُّ اليه الرجال .
وتقف عنده فحول الرجال . قد استوعب من دقائق الحكمة وجلالاتها . ولطائف
الحقائق ودلائلها . ما يعجز أن يتصدى له مقال . أو يتجدها مطاوع . على
بلاغة وإيجاز لم يفارقهما الوضوح والتبيان . ومنهج بدیع لم يختلف في تفضيله
أثنان . فخالج قلبي اذ ذاك أن أنقله الى لغتنا العربية . وأستخرج لآله الى ديارنا
المشرقية . بيد أن قصور بضاعتي المزجاة وإشغافي من الزلّ والخلل . يبطئني حيناً
عن الإقدام على هذا الأمر الجلل . أخذاً بقول ذلك الشاعر الأجل

فدع عنك الكتابة لست منها ولو سودت وجهك بالمداد

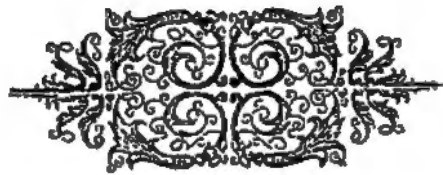
ولكني ما زلت بين ذلك أقدم رجلاً وأخيراً أخرى . وأتحرى في هذا الشأن
ما يكون بنظري الحسير أخرى . الى أن قضى الله بإفضاء الخلافة الكبرى
البطرسية . ورئاسة الملة الكاثوليكية . الى من رفع في هذه الأيام منار العلم والدين .
ومهد في جميع الأرجاء مجية الهدى للمبتدئين . الفيلسوف الكبير . والجهيد
الأوحد الخطير . الساجب على آحاد زمانه مطارف الفخار . المباهي به عصره
ومصره سائر الأعصار والأمصار . مهبط الحكمة العلوية . ومظهر الآيات القدسية .
الموصوف بأنه نور من السماء . المسقى بالأسد وهو بلا اعتراض ولا مرأ .
القباض بأمر الله عز وجل . على مقاليد العقيد والحل . المقوم بإذنه تعالى من
شؤون عبادته . تأود المأهيد من مصالحهم لما لم يتمهد . الموشح دينه الحق

يُزِدُ قَشِيبَ . المنتجع بأذوائه كَلَّ أَجْرَعِ خَصِيبَ . الحَبَرِ الأعظم والملاذِ
الأكبر . البابا لأَوْنِ الثالثَ عَشَرَ . فَإِنَّهُ أَيْدَهُ اللهُ . وَأَمْنَعُ الدُّنْيَا يُنْجِ سَمْعَاهُ . لم يك
يستوي على صَهْوَةٍ سَدَتِ الرُّسُولِيَّةَ . حتى وَجَّهَ ظَرْفَ عَنَانِيهِ إِلَى إِنْعَاشِ الْحِكْمَةِ
الْحَقَّةِ بَعْدَ خُمُولِهَا . وَإِنْضَارِهَا فِي الْخَافِقِينَ بَعْدَ ذُبُولِهَا . وَكَانَ أَوَّلُ مَا أَشَارَ بِهِ وَرَسَمَ .
تَعْلِيمَ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ وَالْحَقَائِقِ الْفَلَسَفِيَّةِ عَلَى طَرِيقَةِ ذَلِكَ الْقَدِيسِ الْعَلَّامَةِ وَاعْتِمَادِ
كِتَابِهِ الْمُقَدَّمِ . فَجَاءَ ذَلِكَ بِاعْتِنَائِي عَلَى اسْتِنَافِ تِلْكَ الْعَزِيمَةِ . وَأَسْتِثَارَةِ تِلْكَ
النِّبَةِ الْكَامِنَةِ الْقَدِيمَةِ . وَصَرَفِ الْهِمَّةِ الْيَسِيرَةِ . إِلَى هَذِهِ الْمِهْمَةِ الْخَطِيرَةِ . فَشَمَرْتُ
إِذَا ذَاكَ عَنْ سَاقِ الْجِدِّ لِلْخَوْضِ فِي ذَلِكَ الْعِبَابِ الزَّائِرِ . وَالنَّوْمِ عَلَى اسْتِخْرَاجِ
تِلْكَ الْجَوَاهِرِ

وَهَاءَ نَذَا شَارِعاً فِيهِ بَعْدَ اسْتِخَارَةِ اللهِ . وَاسْتِجَادَةِ جَوْدِ جَدَّوَاهِ . نَاحِياً فِيهِ نَحْوَ
الْأَصْلِ دُونَ تَصْرِيفِ . مُقْتَضِياً فِي مَسَاقِي كَلَامِهِ أَثَرَ الْمَوْلَفِ دُونَ انْخِرَافِ . أَوْ
تَحْرِيفِ . مُفَرِّغاً آيَاهُ فِي قَالِبِ عَرَبِيٍّ صَرِيحٍ . نَاجِماً فِي التَّعْبِيرِ مَا دَرَجَ عَلَيْهِ
الْحُكَمَاءُ مِنَ الْأَصْطِلَاحِ الصَّحِيحِ . وَإِيَّاهُ أَسْأَلُ أَنْ يَكْفِيَنِي مَعْرَةَ الْعُثُورِ . وَيَأْخُذَ
بِيَدِي فِي هَذَا الْأَثَرِ الْمَبْرُورِ . وَأَنْ يُفْتَحَ لَهُ عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ . وَجْهَ الرِّضَى
وَالْقَبُولِ . فَهُوَ الْمَوْفِقُ إِلَى الصَّوَابِ . وَمُحَقِّقُ الْأَمَالِ فِي الْمَبْدِئِ وَالْمَآبِ

هَذَا وَلَمَّا كَانَ سَيِّدِي وَسَيِّدِي الْأَفْضَلُ . وَمَوْلَايَ الْأَبْرَأُ الْأَكْمَلُ . ذُو الشَّهَامَةِ
الْبَازِخَةِ . وَالْهِمَّةِ الشَّمَاءِ الشَّامِخَةِ . السَّيِّدُ لُودُوفِيكُوسُ يِيَاكْفِي رَئِيسُ أَسَاقِفَةِ سِيُونِيَّةِ .
قَاضِ السَّيِّدَةِ الرُّسُولِيَّةِ وَالنَّائِبُ الرُّسُولِيُّ فِي هَذِهِ الدِّيَارِ السُّورِيَّةِ . هُوَ الَّذِي شَاءَ
أَنْ يَغْمُرَ هَذِهِ التَّرْجُمَةَ بِتَيَّارِ فَضْلِهِ . وَيُمِدَّهَا مِنْذُ أَوَّلِ نَشْأَتِهَا بِسَوَابِغِ إِحْسَانِهِ وَوَصْلِهِ .
تَأْيِيداً لِلدِّينِ وَالْأَلَمِ . وَخِدْمَةً لِلْعِلْمِ وَرِجَالِهِ . حَتَّى حَقَّقَ أَنْ تُسَنَدَ إِلَيْهِ اسْتِنَادُ
الْمُسَبِّبَاتِ إِلَى أَسْبَابِهَا . وَتُنَمَّى إِلَيْهِ أُنْتِمَاءُ الْعَبِيدِ إِلَى أَرْبَابِهَا . وَهُوَ الَّذِي بَطَّلَهُ

ومسكاه . ويمنه ويمناه . اتوقع تضرع شريها . وتنام بدرها . في هذه الامصار
الشرقية . بين ابنا جلدتي العربية . كان من اوجب الفروض علي ان ارفها اليه .
واقدمها خدمة بين يديه . تخليدا لعاطر ذكره . وتصريحا بواجب شكره . داعيا
له ان ينسي الله في اجله وقضائه . ويتبع الدين الكاثوليكي بطول بقائه . ويسني
له ما يفيظه في الدارين بافضل ثوابه وخير جزائه



كِتَابُ الْحَالِصِ إِلَى الْإِلَهِيَّةِ

لِلْقَدِّيسِ تُومَا الْأَكُونِيَّيِّ الْأَسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

الْفَاحِشَةُ

لَمَّا كَانَ لَا يَجِبُ عَلَى أَسْتَاذِ التَّعْلِيمِ الْكَاثُولِيكِيِّ أَنْ يَتَّقِفَ الشَّادِينَ فَقَطْ
بَلْ أَنْ يَهْذِبَ النَّاشِئِينَ^(١) أَيْضًا كَقَوْلِ الرُّسُولِ فِي ١ كُور ٣: ١ «كَالْأَطْفَالِ فِي
الْمَسِيحِ قَدْ غَذَوْتُمْ بِاللَّبَنِ لَا بِالطَّعَامِ» كَانَ قَصْدُنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ إِيْرَادَ مَا يَخْتَصُّ
بِالَّذِينَ الْمَسِيحِيِّ عَلَى حَسَبِ مَا بَلَغُوا تَهْذِيبَ النَّاشِئِينَ

فَقَدْ رَأَيْنَا أَنَّ الطُّلَبَةَ الْمُتَدَبِّثِينَ فِي هَذَا التَّعْلِيمِ كَثِيرًا مَا يَخْتَلِطُ عَلَيْهِمْ مَا كَتَبَهُ غَيْرُ
وَاحِدٍ إِمَّا لِكَثْرَةِ مَا لَفَائِدَةٍ فِيهِ مِنَ الْمُبَاحِثِ وَالْفُصُولِ وَالْأَدَاةِ: أَوْلَانِ مَا يَلْزَمُهُمْ
مَعْرِفَتُهُ لَمْ يَوْضِعْ عَلَى حَسَبِ نِظَامِ التَّعْلِيمِ بَلْ عَلَى حَسَبِ مَا كَانَ يَقْتَضِيهِ شَرْحُ
الْمَصْنُفَاتِ أَوْ مَقَامُ الْمُنَاطَرَةِ: أَوْلَانِ كَثْرَةُ تَكَرُّرِهِ بَعِيْنِهِ كَانَتْ تَنْشِيءُ فِي عَقُولِ
الْمُطَالَعِينَ مَلَالًا وَتَبَاسًا

فَإِذَا لَرَغْبَتُنَا فِي اجْتِنَابِ ذَلِكَ وَنَحْوِهِ سَنَجْتَهِدُ مَعَ الْإِتِّكَالِ عَلَى الْمَدَدِ الْإِلَهِيِّ أَنْ
تَتَّبِعَ مَا يَخْتَصُّ بِالتَّعْلِيمِ الْمُقَدَّسِ عَلَى قَدْرِ مَا يَحْتَمِلُهُ الْمَقَامُ مِنَ الْإِبْجَازِ وَالْإِيْضَاحِ

١ المراد بالشَّادِينَ الْمُتَقَدِّمُونَ مِنْ شِدَا يَشْدُو إِذَا أَخَذَ طَرَفًا مِنَ الْعِلْمِ أَوْ الْإِدْبِ
وَبِالنَّاشِئِينَ الْمُتَدَبِّثُونَ

القسم الأول

البحث الأول

في أنَّ التعليم المقدَّس أيُّ شيء هو وماذا يتناول
وفيه عشرة فصول

ولا بدَّ لتعيين غرضنا وتحديد من نقدم النظر في أنَّ التعليم المقدَّس أيُّ شيء هو وماذا يتناول والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل - ١ في الحاجة إلى هذا التعليم - ٢ هل هو علم - ٣ هل هو واحد أو كثير - ٤ هل هو نظري أو عملي - ٥ في مقابته بسائر العلوم - ٦ هل هو حكمة - ٧ هل الله هو موضوعه - ٨ هل هو استدلال - ٩ هل ينبغي فيه التجوُّز والرمز - ١٠ هل ينبغي تفسير كتابه المقدَّس على معانٍ كثيرة

الفصل الأول

هل تمسُّ الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية

يخطئ إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لا تمسُّ الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية إذ ليس ينبغي للإنسان أن يحاول إدراك ما فوق العقل كقوله في سي ٣: ٢٢ «لا تبحث عما يتجاوز قدرتك» والتعاليم الفلسفية متكفلة بجميع ما تمتدَّ العقل. فإذا أظهر أن لا فائدة في تعليم غير التعاليم الفلسفية

٢ وإيضاً أن التعليم ليس يمكن أن يبحث إلا عن الموجود لأن العلم ليس يتعلَّق إلا بالحق المسلوق للموجود. وتعاليم الفلسفية تبحث عن جميع الموجودات حتى الله ومن هنا سميَّ أحد أقسام الفلسفة ثيولوجياً (أي العلم الإلهي) كما يتضح من الفيلسوف في الإلهيات ك: ٦ فإذا لم تمسَّ الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ تيمو ٣: ١٦ «أن كل كتاب أوحى من الله مفيدٌ لتعليم وللتهذيب بالبر» والكتاب

المُوحى من الله ليس من قبيل التعاليم الفلسفية المستنبطة بالعقل الانساني . فاذا مفيد
ان يكون ثم سوى التعاليم الفلسفية علم آخر موحى من الله

والجواب ان يقال انه قد مست الحاجة في خلاص الانسان الى تعليم منزل من
الله غير التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل الانساني - اما اولاً فلأن الانسان
متجه الى الله على انه غاية متجاوزة ادراك العقل كقوله في اش ٦٤: ٤ «لم تر عين
ما خلاك يا الله ما تصنع للذين ينتظرونك» والغاية التي يجب على الناس ان
يوجهوا اليها مقاصدهم وافعالهم لا بد ان يكون لهم سابقة علم بها فاذا قد مست
الحاجة في خلاص الانسان ان يُطلع بالوحي الالهي على بعض ما يتجاوز العقل
الانساني - واما ثانياً فلأن الحقائق الالهية التي يمكن النظر فيها بالعقل الانساني
قد مست الحاجة ان يتشقق الانسان فيها ايضاً بالوحي الالهي والا فان الحقائق
الالهية التي يُنظر فيها بالعقل الانساني ليس يتأتى ادراكها الا لصنف قليل من
الناس وفي زمان طويل ومع اوهام كثيرة مع ان خلاص الانسان القائم في الله
يتوقف كله على معرفتها . فاذا لم يكن بد لتأتي الخلاص للناس على الوجه الأخرى
والأكد ان يتشققوا في الحقائق الالهية بالوحي الالهي . فاذا قد مست الحاجة الى
تعليم مقدس موحى من الله سوى التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل
اذا اجيب على الاول بانه وان كان لا ينبغي للانسان ان يبحث بالعقل عما
يفوق ادراكه الا ان ما كان من ذلك موحى من الله يجب ان يقبله بالايمان ولذا
قيل ايضاً في سي ٣: ٢٥ «قد أُطِمت على أشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان»
وبذلك يقوم التعليم المقدس

وعلى الثاني بان العلوم تختلف باختلاف اعتبار العلوم فان الفلكي والطبيعي
يرهنان على نتيجة واحدة بعينها كالارض كرية غير ان الفلكي يرهن عليها
بوسيلة رياضية اي معرفة عن المادة والطبيعي يرهن عليها بوسيلة مادية . فاذا لا مانع

من ان ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يدرك بنور العقل الطبيعي يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحي الالهي ولهذا كان العلم الالهي الذي من قيل التعليم المقدس مغايراً في الجنس لذلك العلم الالهي الذي يمتدّ قسماً من الفلسفة

الفصل الثاني

هل التعليم المقدس علم

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس علماً لان كل علم فمبناه على مبادئ يئنه بنفسها . والتعليم المقدس مبناه على عقائد الايمان التي ليست يئنه بنفسها بدليل عدم الإجماع عليها لان «الايمان ليس هو للجميع» كما في تسا ٣ : ٢ . فاذا ليس التعليم المقدس علماً

٢ وايضاً ان العلم لا يبحث عن الجزئيات . والتعليم المقدس يبحث عن الجزئيات كاعمال ابراهيم واسحاق ويعقوب وأشباهها . فاذا ليس التعليم المقدس علماً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ١ «انما يختص بهذا العلم ما به الايمان الصحيح يتوآد ويفتذي ويدافع عنه ويتعزز» وهذا ليس يصدق على علم سوى التعليم المقدس . فاذا التعليم المقدس علم

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس علم لكن يجب ان يعلم ان العلوم قسمان . فمنها ما يبنى على مبادئ يئنه بنور العقل الطبيعي كعلم الحساب والهندسة ونحوهما . ومنها ما يبنى على مبادئ يئنه بنور علم اعلى كما يبنى علم المناظر على مبادئ ميينة بعلم الهندسة وعلم الموسيقى على مبادئ ميينة بعلم الحساب . والتعليم المقدس علم من قيل الثاني لانيائه على مبادئ يئنه بنور علم اعلى وهو علم الله والتقديسين . فاذا كما ان علم الموسيقى يصدق بالمبادئ التي يتألفها من الحسابي كذلك التعليم المقدس يصدق بالمبادئ الموحاة اليه من الله

اذّا اجيب على الاول بان مبادئ كل علم اما يئنة بنفسها او ميئنة في علم اعلى ومبادئ التعليم المقدس من قبيل الثاني كما مرّ في جرم الفضل وعلى الثاني بان الجزئيات لا تترد في التعليم المقدس مقاصد بالذات بل انما يوتى بها تمثيلاً للسيرة على حد ما يجري في العلوم الخلقية وتصريحاً بشهادة الرجال الذين ادّوا اليها الوحي الالهي الذي عليه مبنّى الكتاب او التعليم المقدس

الفصل الثالث

هل التعليم المقدس علم واحد

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس علماً واحداً لان العلم الواحد ما كان موضوعه واحداً بالجنس كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١٠٤٣ م ١. والمخلوق والخالق اللذان يُبحثُ عنهما في التعليم المقدس ليسا واحداً بالجنس. فاذاً ليس التعليم المقدس علماً واحداً

٢ وايضاً ان التعليم المقدس يُبحثُ فيه عن الملائكة والمخلوقات الجسمانية والأخلاق البشرية. وهذه الاشياء خاصة بعلوم فلسفية متميزة. فاذاً ليس التعليم المقدس علماً واحداً

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يتكلم عليه على انه علم واحد فقد قيل في حك ١٠: ١٠ «آتته علم القديين»

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس علم واحد لان وحدة القوة والملكية يجب ملاحظتها بحسب الموضوع لا باعتبار مادته بل باعتبار جهته الصورية كما يشترك الانسان والحمار والحجر في جهة اللون (الذي هو موضوع النظر) الواحدة الصورية. فاذاً لما كان التعليم المقدس يلاحظ بعض الاشياء من حيث هي موحاة من الله كما مرّ في الفصل السابق كانت جميع الاشياء الموحاة من الله مشتركة في جهة موضوعه الصورية الواحدة فكانت مندرجة تحت التعليم المقدس على

انه علم واحد

اذ اجيب على الاول بان التعليم المقدس ليس يُبحث فيه عن الله والمخلوقات سواء بل يُبحث فيه عن الله بالاصالة وعن المخلوقات باعتبار نسبتها اليه من حيث هو مبدؤها او غايتها. وليس هذا قادحاً في وحدة العلم

وعلى الثاني بانه لا مانع من تمايز القوى او الملكات السافلة بالنظر الى تلك المواد المدرجة بأسرها تحت قوة او ملكية واحدة عالية لان القوة او الملكة العالية تنظر الى موضوعها من جهة صوريتها اعم كما ان موضوع الحس المشترك هو المحسوس المتناول للبريء والسموع ولهذا كان الحس المشترك على كونه قوة واحدة يعبر جميع موضوعات المشاعر الخمسة. وكذا تلك الامور التي يُبحث عنها في علوم فلسفية متباينة فان التعليم المقدس على كونه واحداً يمكن ان ينظر اليها من جهة واحدة اي من حيث هي موحدة من الله فيكون التعليم المقدس على هذا بمنزلة أثر العلم الالهي الذي هو اوجد جميع العلوم واسطها

الفصل الرابع

هل التعليم المقدس علم عملي

يُخطئ الى الرابع بان يقال يظهر ان التعليم المقدس علم عملي لان غاية العلم العملي العمل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٣ والغرض المقصود من التعليم المقدس هو العمل كقوله في بع ٢٢:١ «كونوا عاملين بالكلمة لا سامعين لها فقط» فاذا التعليم المقدس علم عملي

٢ وايضاً ان التعليم المقدس ينقسم الى شريعة عتيقة وشريعة جديدة. والشريعة من قبيل علم الاخلاق الذي هو علم عملي. فاذا التعليم المقدس علم عملي لكن يعارض ذلك ان كل علم عملي يُبحث عما قد يمكن ان يعمل الانسان كما يُبحث علم الاخلاق عن افعال الناس وعلم البناء عن الابنية. والتعليم المقدس يُبحث

بالاصالة عن الله الذي هو بالأحرى صانع الناس . فإذا ليس علماً عملياً بل
نظرياً

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس على كونه واحداً يعم ما تبحث عنه علوم
فلسفية متميزة لأنه ينظر الى الامور المتميزة من جهة صورية جامعة اي من حيث
هي مدركة بالنور الالهي . فإذا أولئك كان النظري من العلوم الفلسفية غيراً
والعملي غيراً فالتعليم المقدس مع ذلك شامل لكليهما كما ان الله ايضاً يعلم نفسه
وآثاره بعلم واحد . الا ان كونه نظرياً أرجح على كونه عملياً لان بحثه عن الامور
الالهية أصل منه عن الافعال الانسانية التي انما تبحث عنها من حيث ان الانسان
يتأدى بها الى معرفة الله التامة القائمة بها السادة الخالدة

وبذلك يتضح الجواب على ما اعترض به

الفصل الخامس

هل التعليم المقدس اشرف من سائر العلوم

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس اشرف من سائر
العلوم لان اليقين من جهات شرف العلم . وسائر العلوم التي يتمتع الرب في
مبادئها هي في ما يظهر أيقن من التعليم المقدس لاحتمال الرب في مبادئه التي هي
عقائد الايمان . فإذا يظهر ان سائر العلوم اشرف منه

٢ وايضاً من شأن العلم الأدنى أن يستفيد من العلم الأعلى كما يستفيد الموسيقي
من الحسابي . والتعليم المقدس يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية فقد قال ابرونيموس
في رسالته ٨٤ الى مانيوس خطيب رومية ما نصه « ان الايمة المتقدمين قد شحخوا كتبهم
بتعاليم الفلاسفة وآرائهم حتى لست تدري ما الذي يجب ان يتبادر اليه عجبك
فيها فقامه الانسان ام علم الكتاب » . فإذا التعليم المقدس ادنى من سائر العلوم
لكن يعارض ذلك ان سائر العلوم تدعى جوارى له كقوله في ام ٩: ٣ « ارسلت

جوارها تنادي على متون مشارف المدينة»

والجواب ان يقال ان هذا العلم لما كان نظرياً وعملياً باعتبارين كان افضل من سائر العلوم النظرية والعملية لان التفاضل يقع بين العلوم النظرية من جهة اليقين ومن جهة شرف الموضوع. وهذا العلم يفضل سائر العلوم النظرية في كلا الامرين. اما في اليقين فلان سائر العلوم تستفيد يقينية من النور الطبيعي الذي للعقل الانساني الغير المعصوم. وهذا العلم يستفيد يقينية من نور العلم الالهي المعصوم. واما في شرف الموضوع فلان هذا العلم يبحث بالاصالة عما يتجاوز بسوء طور العقل مع ان سائر العلوم انما تبحث عما تحت العقل فقط. واما العلوم العملية فاشرفها ما ليس وراءه غاية اخرى يتجه اليها بل هو غاية لما سواه كما ان المدني اشرف من الجندي لان خير الجند متجه الى خير المدينة. وغاية هذا التعليم من حيث هو علمي هي السعادة الابدية التي هي الغاية انقصوى لسائر غايات العلوم العملية. فواضح اذن انه يشرف سائر العلوم بحسب جميع الجهات

اذا اجيب على الاول بانه لا مانع ان يكون ما هو ايقن في حد ذاته اقل يقيناً عندنا بسبب ضعف عقلنا الذي نسبته الى الامور الواضحة جداً في طباعها كنبه عين الخفاش الى نور الشمس كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢. فاذا ما يعرض لبعض الناس من الرب في عقائد الايمان ليس ناشئاً عن عدم صكونها يقينية في طباعها بل عن ضعف العقل الانساني. ومع ذلك فان اقل ما يمكن الحصول عليه من معرفة الامور العليا اشبه من ايقن ما يحصل عليه من معرفة الامور السفلى كما قال الفيلسوف في كتاب الحيوان ١٢ ب ٩

وعلى الثاني بان هذا العلم قد يمكن ان يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره اليها افتقاراً ضرورياً بل لزيادة ايضاح ما يتضمنه لانه ليس يستفيد مبادئه من علوم اخرى بل من الله ابتداءً بالوحي ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم

الأخر على أنها أعلى منه بل يستخدمها على أنها أدنى منه وجوار له كما يستخدم علم الهندسة ما دونه من العلوم على نحو ما يستخدم المدني الجندي . وليس استخدامهما أياهما على هذا النحو لمكان نقصه وقصوره بل لمكان نقص عقلنا الذي يسهل عليه أن يتوصل بما يدركه بقوة الطبيعة الحاصلة عنها سائر العلوم إلى إدراك ما في هذا التعليم مما يفوق قوته الطبيعية

انتصل السادس

هل هذا التعليم حكمة

يُخطئ إلى السادس بأن يقال : يظهر أن هذا التعليم ليس بحكمة لأن التعليم الذي يسلم ثبوت مبادئه من غيره ليس حقيقةً أن يسمى حكمةً فإن من شأن الحكيم أن يرتب لا أن يترتب كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١ ب ٢ وهذا التعليم يسلم ثبوت مبادئه من غيره كما مر في ف ٢ فذاً ليس بحكمة ٢ وايضاً أن الحكمة يختص بها أن تثبت مبادئ العلوم الآخر ولذلك يقال لها رأس العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٧ لكن هذا التعليم ليس بثبت مبادئ العلوم الآخر فذاً ليس بحكمة ٣ وايضاً أن هذا التعليم يحصل بالاجتهاد والحكمة يحصل عليها بالفيض ولذلك تعد من مواهب الروح القدس السبع كما في اش ١١ فذاً ليس هذا التعليم حكمة لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ٤ في بدء الشريعة لأنها حكمتكم وفهمكم لدى عيون الأمم

والجواب أن يقال أن هذا التعليم هو الحكمة العليا فيما بين الحكيم الإنسانية بأسرها ليس في جنس ما فقط بل على وجه الامتياز لأنه لما كان من شأن الحكيم أن يرتب ويحكم والحكم على الأدنى يكون بعلة أعلى سمي في كل جنس حكيماً من يلاحظ العلة العليا لذلك الجنس كما يسمى حكيماً في جنس البناء الصانع الذي يرتب هيئة

ليت والمهندس بالنظر الى الصناعات الادينية الذين يتقنون الخشب ويهيئون
 التجارة ولذا قيل في ١ كور ١٠: ٣١ «مهندس حكيم وضعت الاساس» وكذلك
 يقال حكيم في جنس السيرة الانسانية بأسرها للفظين من حيث يسدّد الافعال
 البشرية نحو الغاية الواجبة ولذا قيل في ام ١٠: ٢٣ «الحكمة لذي الفطنة» فاذا من
 ينظر عنى الاطلاق الى علة الكون بأسرها العليا التي هي الله يقال له الحكيم الاعلى
 ولذا قيل ان الحكمة هي معرفة الالهيات كما في اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢
 ب ١٤. والتعليم المقدس يبحث بالاختصاص عن الله باعتبار كونه العلة العليا ليس من
 حيث ما يمكن ادراكه من الالهيات بالخلوقات فقط بما قد ادركه الفلاسفة كقول
 الرسول في روم ١: ١٩ «ما يعلم من الالهيات هو واضح فيهم» بل ومن حيث ما
 يستأثر به من ذلك عن الله وحده وقد اشرقت فيه غيره بالوحي. فاذا التعليم المقدس
 يقال له الحكمة العليا

اذا جيب على الاول بان التعليم المقدس ليس يسلم بثبوت مبادئه من علم بشري
 بل من العلم الالهي الذي يرتب كل ما لنا من المعرفة على انه الحكمة العليا
 وعلى الثاني بان مبادئ العلوم الاخرى ما يثبت بنفسها فيمتنع اثباتها او مثبتة بادلة
 عقلية في علم آخر. على ان المعرفة الخاصة بهذا العلم هي الحاصلة بالوحي لا بالفطرة
 الطبيعية. فاذا ليس يخصه ان ثبت مبادئ العلوم الاخر بل ان يحكم عليها فقط
 لان «يوجد في العلوم الاخر منافياً له يقضى عليه كليم بالجلال» ولذا قال الرسول
 في ٢ كور ١٠: ٤ «نهزم الآراء وكل علو يرتفع ضد معرفة الله»

وعلى الثالث بانه كان الحكم خاصاً بالحكمة بحسب طريقتين كانت الحكمة
 تعتبر على ضربين. لان حاكماً قد يحكم بطريقة النيل كما ان من حصلت عنده
 ملكة تفضيلة يحكم حكماً مستقيماً على ما يجب فعلاً بحسب الفضيلة من حيث النيل
 اليه ولذا قال الفيلسوف في الخلق ك ١ ب ٥ «ان الرجل التفضيل هو مقدار

الافعال البشرية وقاعدتها» وقد يحكم بطريقة المعرفة كما ان من حدّق علم الاخلاق يقدر ان يحكم على افعال الفضيلة وان لم يكن له ملكة الفضيلة. فالطريقة الاولى من الحكم على الامور الالهية خاصة بالحكمة المعدودة من مواهب الروح القدس كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٥ «اما (الانسان) الروحي فانه يحكم في كل شيء» وكقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ «ان ابروتاس العلامة ليس غاملاً في الامور الالهية فقط بل مغرماً بها ايضاً» والطريقة الثانية خاصة بهذا التعليم من حيث انه يحصل بالاجتهاد وان كانت مبادئه حاصلة بالوحي

الفصل السابع

هل الله هو موضوع هذا العلم

يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر ان الله ليس موضوع هذا العلم لانه لا بد في كل علم من تسليم ثبوت أنّ موضوعه ما هو كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ٢. وهذا التعليم ليس يلمّ ثبوت أنّ الله ما هو فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢٣ ان بيان معرفة أنّ الله ما هو مستحيل. فاذا ليس الله موضوع هذا العلم ٢. وايضاً كل ما يبحث عنه في علم فيو مندرج في موضوع ذلك العلم. والكتاب المقدس يبحث فيه عن اشياء كثيرة مما عدا الله كالمخلوقات واخلق البشر. فاذا ليس الله موضوع هذا العلم

لكن يعارض ذلك ان ما يتكلم عليه بالاصالة في علم فهو موضوع ذلك العلم. وهذا العلم يتكلم فيه بالاصالة على الله (فانه يقال له ثيولوجياً اي الكلام على الله) فالله اذا موضوعه

والجواب ان يقال ان الله هو موضوع هذا العلم لان نسبة الموضوع الى العلم كنسبته الى القوة او الملكة وانما يجعل موضوعاً خاصاً اقوة او ملكة ما باعتبار ما ينسب الى تلك القوة او الملكة جميع ما ينسب اليها كنسبة الانسان والحجر الى قوة

النظر من حيث هما ملوّنان فكان الملّون هو الموضوع الخاص للنظر . وجميع ما يُبحث عنه في التعليم المقدس فانما يُبحث عنه باعتبار الله اما لكونه الله نفسه اولاً وفيه نسبة اليه من طريق كونه مبدأً وغايةً . فينتج من ثمة ان الله هو في الحقيقة موضوع هذا العلم . وهذا يتضح ايضاً من مبادئ هذا العلم وهي عقائد الايمان الذي يتعلق بالله . وموضوع مبادئ العلم وموضوع العلم كله واحد بعينه لاندرج العلم كله بالقوة في مبادئه . وقد نظر بعض الى ما يُبحث عنه في هذا العلم في نفسه من دون الاعتبار الذي بحبه يبحث عنه ففعلوا موضوعه اما في المدلولات والللال او في افعال الفداء او في المسيح كله اي الراس والاعضاء . فان هذه جميعها يبحث عنها في هذا العلم لكن بالنسبة الى الله

اذما الجيب على الاول بانه وان تعذر علينا معرفة ان الله ما هو لكننا نعمل في هذا التعليم اثر طبعه ونعمته فكان حدّو توصلاً الى ما يُبحث عنه فيه من الحقائق الالهية كما انه قد يبرهن في بعض العلوم الفلسفية بالمعلول على شيء من جهة العلة اخذاً للمعلول مكن حد العلة

وعلى الثاني بان جميع الاشياء الاخر التي يبحث عنها في التعليم المقدس مندرجة تحت الله لا بالجزئية او النوعية او الحول بل لانها اليه نوعاً من النسبة

الفصل الثامن

هل هذا التعليم استدلالى

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان هذا التعليم ليس استدلالياً فقد قل امبروسيوس في كتاب الايمان الكاثوليكي اب ٥ «دع الادّئة حيث يُبحث عن الايمان» وهذا التعليم يبحث فيه بالخصوص عن الايمان ولذا قيل في يو ٣١: ٢٠ «انما صُيِّبَت هذه لتؤمنوا» . فاذاً ليس التعليم المقدس استدلالياً

٢ وايضاً فلو كان استدلالياً فإما أن يكون استدلاله من النقل او من العقل .

فان كان من النقل فليس ذلك لاثماً بشرقه في ما يظهر لان الدليل الثقلي في غاية الوهن كما نبه عليه بولسيوس. وان كان من العقل فليس ذلك لاثماً بغايته فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل «ان الايمان اذا اثبت بالعقل الانساني خلا عن استحقاق الثواب» فاذا ليس التعليم المقدس استدلالياً

لكن يمارض ذلك قول الرسول في تيط ١: ١٩ في حق الاسقف «ملازماً الكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدر ان يعظ بالتعليم الصحيح ويحاج المناقضين»

والجواب ان يقال كما ان سائر العلوم لا تنصب فيها الادلة لاثبات مبادئها بل تستدل من مبادئها على اثبات ما تتضمنه مما سواها كذلك هذا التعليم لا ينصب الادلة لاثبات مبادئه التي هي العقائد الايمانية بل ينتقل منها الى اثبات امر آخر كما استدلل الرسول من قيامة المسيح على اثبات القيامة العامة في ١ كور ١٥ غير انه يجب ان يعتبر في العلوم الفلسفية ان العلوم السافلة منها لا تثبت مبادئها ولا تناظر من يجد هذه المبادئ بل تترك ذلك للعلم الاعلى. اما العلم الاعلى فيسا وهو العلم الالهي فانه يناظر من يجد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشي والا فليس له سبيل الى مناظرته لكنه يستطيع رد حججه وعلى هذا فالتعليم المقدس اذ ليس له علم اعلى منه فهو يناظر بطريقة الاستدلال من يجد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشي. مما قد حصل بالوحي الالهي كما يناظر المبتدعين باي الكتاب المقدس ومن يجد عقيدة باخرى. اما متى كان الخصم غير معتد شيئاً مما كشف بالوحي الالهي فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالادلة بل الى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للايمان لانه لما كان الايمان مستنداً على الحق المعصوم ويستحيل اثبات ما يصاد الحق بالبرهان وضح ان الحجج التي تقام على نقض الايمان ليست براهين بل ادلة مردودة

اذا اوجب على الاول بانه ون لم يكن لادلة العقل الانساني محل في اثبات العقائد

الايمانية الا ان هذا التعليم يستدل مع ذلك من العقائد اليمانية على غيرها كما مر في
جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاستدلال من النقل في غاية الاختصاص بهذا التعليم لحصول
مبادئه بطريق الوحي فيجب من ثمة التعويل على نقل من نزل الوحي عليهم وليس
هذا مجعاً بشرف هذا التعليم لانه وان كان الدليل النقلي المبتنى على العقل الانساني
في غاية الوهن لكن الدليل النقلي المبتنى على الوحي الالهي في غاية القوة . على ان
التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانساني لكن ليس لاثبات الايمان لان ذلك ناسخ
لاستحقاق الايمان بل لا يوضح ما يورد فيه بما سوى الايمان لانه لما كانت النعمة
لا تسخ الطبيعة بل تكملها وجب ان يخدم العقل الطبيعي الايمان كما ان ميل الارادة
الطبيعي ينقاد للمحبة ولهذا قال الرسول في ٢ كور ١: ٥ « ونسي كل بصيرة
الى طاعة المسيح » ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس باقوال الفلاسفة ايضاً في ما
قدروا على ادراكه بالخطرة الطبيعية كما استشهد بولس بكلام ارانتوس بقوله في اع
١٧: ٢٨ « كما قال أحد شعرائكم انا نحن ذرية الله » ومع ذلك فالتعليم المقدس انما
يأتي بمثل هذه النصوص على انها ادلة اجنبية وظنية . واما نصوص الكتاب
القانوني فانما يوردها على انها خاصة وضرورية . واما نصوص سائر ائمة الكنيسة
فيوردها على انها ادلة خاصة لكن ظنية لان ايماننا مستند على الوحي المنزل على
الرسل والانبياء الذين دونوا الاسفار القانونية لا على الوحي الذي ربما هبط على
غيرهم من العلماء . ولذا قال اوغسطينوس في رسا ١٩ الى ايرونيموس ب ١ « قد
تعلمت ان اكرم تلك الاسفار التي يقال لها قانونية وحدها حتى اني اعتقد بتمام
اليقين ان ليس من اصحابها من اخطأ شيئاً في ما كتب . اما غيرهم فاني اطالع ما
كتبوه غير معتبر ذلك صدقاً لمجرد كونهم قالوا به (أو كتبوه) مهما كانوا راسخين
في القداسة والعلم

الفصل التاسع

هل ينبغي التجوُّز في الكتاب المقدس

يُخطئ إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الكتاب المقدس لا ينبغي فيه التجوُّز لأن ما كان خاصاً بالعلم الأدنى لا يليق في ما يظهر بهذا العلم الذي له اللقائم الأعلى بين سائر العلوم كما مر في الفصل السابق. واستعمال التشبيه المختلفة والاستعارات خاص بعلم الشعر الذي هو أدنى جميع العلوم. فهو إذاً ليس لائقاً بهذا العلم.
٢ وايضاً ان الغرض من هذا التعليم هو ايضاح الحق في ما يظهر ولذلك وُعد موضوعه ثواباً فقد قيل في سي ٢٤: ٢١ «من شرحني فله الحياة الابدية» لكن الحق يستتر بمثل هذه التشبيه. فإذا ليس يليق بهذا التعليم ايراد الالهيات تحت مثال الجسائيات

٣ وايضاً كلما كانت المخلوقات اعلى كانت الى الشبه الالهي اقرب فإذا لو استعير بعض المخلوقات لله لوجب ان تكون هذه الاستعارة من المخلوقات العليا لا من المخلوقات السفلى مع ان الخلاف مشاهد في مواطن كثيرة من الكتاب لكن يعارض ذلك قول هوشع ١٠: ١٢ «اكثرث من الرؤى وعلى السنة الانبياء مثلث الامثال» وايراد شيء على سبيل التشبيه مجاز. فإذا ينحصر التعليم المقدس ان تجوُّز

والجواب ان يقال انه يليق بالكتاب المقدس ان يورد الالهيات والروحانيات تحت مثال الجسائيات لان الله يعتني بجميع الاشياء على حسب ما يلائم طباعها. ومن طباع الانسان انه يتأذى بالمحسوسات الى العقولات لان كل معرفة لنا فانما مبدؤها من الحس. فإذا يليق ان تورّد لنا الروحانيات في الكتاب المقدس تحت مثل الجسائيات وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ «لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا معجباً باستار مقدسة مختلفة»

وايضاً فالكتاب المقدس لكونه موضوعاً للجميع على وجه العموم كقول الرسول في
روا ١٤: ١ «ان عليّ ديناً للحكماء والجهال» يليق به ان يورد الروحانيات تحت
مثل الجسمانيات ليتفهمها على هذا الوجه في الاقل البلية المتناصرون عن فهم
المعقولات في انفسها

اذا اجيب على الاول بان علم الشعرا كما يتجوز لمكان التخيل لان التخيل يلد
للانسان طبعاً اما التعليم المقدس فانما يتجوز لمكان الضرورة والفائدة كما مر في
جرم الفصل

وعلى الثاني بان شعاع الوحي الالهي ليس يضحل بسبب الصور المحسوسة التي
يجتنب وراءها كما قال ديونيسيوس في الموضع المذكور بل يستمر على حقيقته حتى
لا يأذن للعقول الموجي اليها ان تقف عند الاشياء بل يسموها الى ادراك المعقولات
وحق يتتقف فيها ايضاً بالذين هبط الوحي عليهم من سواهم ولذلك فما يرد في موضع
من الكتاب مجازاً تراه مصرحاً به في موضع آخر باجلى بيان على ان خفاء الصور
ايضاً مفيد لتمرين المجتهدين وصائن عن استهزاء الكفرة الذين اليهم اُشير بقوله في
متى ٦: ٧ «لا تعطوا القدس للكلاب»

وعلى الثالث بان ايراد الالهيات في الكتاب تحت مثل الاجسام الخفية انسب
منه تحت مثل الاجسام الخطيرة كما قل ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة
السماوية ب ٢ وذلك لثلاثة اوجه - اما اولاً فلأن العقل الانساني أنجب بذلك من
الضلال لاتفاح ان تلك المثل لا تطلق حقيقة على الالهيات بخلاف ما لو وصفت
الالهيات تحت مثل الاجسام الخطيرة فان ذلك يكون مظنة للريب وخصوصاً عند
من لا يتصور شيئاً اشرف من الاجسام - واما ثانياً فلأن هذا الوجه انسب بما
نحز به في هذه الحياة من معرفة الالهيات لانه أظهر لنا أن الله ما ليس هو من انه ما
هو ولذا كانت اشياء الاشياء التي يتنزه الله عنها اكثر تزيدينا تحققاً انه فوق ما

نقوله او تنصوره في حقّه - وإما ثانياً فلأنّ الالهيّات تكون بهذه الاشياء مضبوّثاً بها
أكثر على غير اهلها

الفصل العاشر

هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة

يُخطئ الى العاشر بان يقال: يظهر ان الكتاب المقدس ليس له تحت لفظ واحد
معان كثيرة اي تاريخي (او حرفي) ورمزي وأدبي وعلوي لان كثرة المعاني
في كتاب واحد يودي الى الالتباس والخطأ ويوهن الاستدلال ولذا كانت القضايا
المتكثرة المعاني لا يحصل عنها حجة بل انما يحصل بها بعض المغالطات. والكتاب
المقدس يجب ان يكون قوياً على ابضاح الحق من دون ادنى مغالطة. فاذا ليس ينبغي
فيه ايراد معان كثيرة تحت لفظ واحد

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد ب ٣ ان الكتاب الموسوم
بالعهد العتيق على اربعة معان تاريخي وتعليقي وتطابيقي ورمزي. وهذه الاربعة
في ما يظهر مغايرة بالكلية لتلك الاربعة المتقدمة. فاذا ليس ينبغي في ما يظهر
ان يفسر لفظ واحد بعينه من الكتاب المقدس على حسب المعاني الاربعة المتقدمة
٣ وايضاً هناك سوى المعاني المتقدمة معنى آخر يقال له المعنى التمثيلي وهو ليس
بمندرج في تلك المعاني الاربعة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديياته ك ٢٠ ب ١ «ان الكتاب
المقدس يفوق بطريقة كلامه سائر العلوم لانه بكلام واحد بعينه ينسب ما هو مخبر عن
عمل يكتمل عن سر»

والجواب أن يقال ان واضع الكتاب المقدس هو الله الذي في مقدوره ان يصلح
للدلالة لا الالفاظ فقط بما هو مقدور للانسان بل الاشياء ايضاً. ولذا فاذا كانت
الالفاظ في جميع العلوم تدل على شيء فقد اختص هذا العلم بان مدلولات الالفاظ

فيه تدل أيضاً على شيء. إذا عرفت ذلك فالدلالة الأولى أي دلالة الالفاظ على
اشياء راجعة إلى المعنى الأول أي التاريخي أو الحرفي والدلالة الثانية أي دلالة
مدلولات الالفاظ أيضاً على اشياء أخرى قال لها معنى روحاني وهو مستند إلى الحرفي
ومتوقف عليه. وهذا المعنى الروحاني على ثلاثة أقسام لأن الشريعة العتيقة رسم
لشريعة الجديدة كما قال الرسول في عبر ٧ والشريعة الجديدة رسم للنجد المستقبل
كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة البيعية ب ٥ ج ١. ثم ما تم في
الرأس من أعمال الشريعة الجديدة يدل على ما يجب أن نعمله نحن. وعلى هذا فباعتبار
دلالة ما في الشريعة العتيقة على ما في الشريعة الجديدة يحصل المعنى الرمزي.
وباعتبار دلالة ما جرى في المسيح أو في ما يدل على المسيح على ما يجب أن نعمله يحصل
المعنى الأدبي. وباعتبار دلالة ذلك على ما في المجد الأبدي يحصل المعنى العلوي.
ولما كان المعنى الحرفي هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط
علمه بجميع الاشياء دفعة واحدة لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس أن يكون له
تحت لفظ واحد بحسب المعنى الحرفي أيضاً معاني كثيرة كما قال أوغسطين. - في
اعترافاته ك ١٢ ب ١٨ و ١٩

إذا أجب على الأول بأن تكثر هذه المعاني لا يورث اشتراكاً أو نوعاً آخر من
التكثر إذ ليس ناشئاً عن دلالة لفظ واحد على اشياء كثيرة بل عن أن مدلولات
الالفاظ انفسها يجوز أن تدل على اشياء أخرى كما مر في جرم الفصل وهذا لا يوجب
التباساً في الكتاب المقدس لا ابتناء للمعاني كلها على واحد وهو الحرفي الذي منه
وحده يمكن استنباط الأدلة بخلاف المعاني الرمزية كما قال أوغسطينوس في رسا ٤٨
رداً على وثنسيوس الدوناتي. والكتاب المقدس ليس يفقد بذلك شيئاً إذ ليس في
المعنى الروحاني شيء ضروري للإيمان ولا يصريح به الكتاب بالمعنى الحرفي في
موضع ما

وعلى الثاني بان التاريخ والتعليل والتطابق راجعة الى المعنى الحرفي فقط لقيام الاول بذكر الشيء على وجه الاطلاق كما اوضح ذلك اوغسطينوس في المحل المذكور والثاني بتعليل القول كما علل الرب في متى ١٩ اباحة موسى تطبيق النساء بقساوة قلوبهم والثالث ببيان ان صدق آية من الكتاب غير متنافي لصدق آية أخرى . وقد أطلق الرمز وحده من بين تلك الاربعة على المعاني الثلاثة الروحانية كما ان هوغو اليوكتوري ايضاً قد ادرج تحت المعنى العلوي في ك ٢ من احكامه حيث لم يذكر الا ثلاثة معاني فقط اي التاريخي والرمزي والادبي

وعلى الثالث بان المعنى التمثيلي مندرج تحت المعنى الحرفي لان الالفاظ تدل على شيء بالحقيقة وعلى شيء بالاستعارة وليس المعنى الحرفي هو المعنى المستعار بل المستعار له فليس هو في قول الكتاب مثلاً ذراع الله ان في الله هذا العضو الجسماني بل ما يدل عليه هذا العضو وهو القوة العملية وبذلك يتضح انه لا يمكن اصلاً وجود انكذب في معنى الكتاب المقدس الحرفي

المبحث الثاني

في ان الله هل هو - وفيه ثلاثة فصول

لما كان الغرض المقصود بالذات في هذا التعليم هو على ما تقدم تعريف الله لا بحسب ما هو في نفسه فقط بل من حيث هو ايضاً مبدأ الاشياء وغايتها ولا سيما المخلقة الناطقة منها كما يتضح ما مر في ف ٢ وكان غرضنا ايضاً في هذا التعليم سنجت في الله أولاً . وفي حركة المخلقة الناطقة اليه ثانياً . وفي المسيح الذي به هو انسان هو الطريق الذي به نتجه الى الله ثالثاً - وسيكون النظر في الله على ثلاثة اقسام فسننظر أولاً في ما يتعلق بالذات الالهية . ثم في ما يتعلق بتأثيرها في انفسنا ثم في ما يتعلق بصدور المخلوقات عنه - اما من جهة الذات الالهية فينبغي ان ينظر أولاً في ان الله هل هو . ثم في انه كيف هو او بالاحرى في انه كيف ليس هو . ثم في ما يتعلق بفعله اي في علمه وإرادته وقدرته . والمبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ هل وجود الله يبين بنفسه - ٢ هل هو متبرهن - ٣ هل الله موجود

الفصل الأول

هل وجود الله يثبت بنفسه

يُتَخَطَّى إلى الأول بان يقال : يظهر ان وجود الله يثبت بنفسه اذا قلنا يقال يثبت لنا بنفسه لما معرفته مركوزة فينا طبعاً كما هو واضح في المبادئ الأولى . ومعرفة وجود الله مركوزة طبعاً في الجميع كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ .
فاذا وجود الله يثبت بنفسه

٢ وايضا ان الامور البينة بنفسها ما تُعرف بمجرد تصور اطرافها وهذا ما اثبتته الفيلسوف لمبادئ البرهان الاولى في كتاب البرهان ١ ب ٢ لانه متى علم ما الكل وما الجزء علم في الحال ان الكل هو اعظم من جزئه . على انه متى علم ما المراد باسم الله علم في الحال ان الله موجود لانه يراد به ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه . وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو اعظم مما يوجد في الذهن فقط . فاذا لما كان يلزم من تصور اسم الله وجوده في الحال في الذهن يلزم ايضاً وجوده في الخارج . فاذا وجود الله يثبت بنفسه

٣ وايضاً ان وجود الحق يثبت بنفسه فان من ينكر وجود الحق يسلم بعدم وجوده لانه اذا كان الحق معدوماً فكونه معدوماً حق . ولذا كان شيء حقاً لزم ان يكون الحق موجوداً . والله هو الحق بعينه كقوله في يوحنا ١ : ٦ « انا الطريق والحق والحياة »
فاذا وجود الله يثبت بنفسه

لكن يعارض ذلك انه ليس يمكن لتصور ان يتصور مقابل البين بنفسه كما اوضح الفيلسوف ذلك في الالميات ك ٤ م ٩ وفي كتاب البرهان ١ في اللتان الاخيرتين .
وجود الله يمكن تصور مقابله فقد قيل في مز ١ : ٥٢ « قال الجاهل في قلبه ليس اله » . فاذا وجود الله ليس يثبتاً بنفسه

والجواب ان يقال ان شيئاً يكون يثبتاً بنفسه على ضربين احدهما في نفسه لانا

والثاني في نفسه ولنا لانه انما تكون قضية بينة بنفسها من طريق ان محمولها مندرج
في حقيقة موضوعها كالانسان حيوان لان الحيوان من حقيقة الانسان فاذا متى كان
بيناً للجميع في قضية ان المحمول والموضوع ماذا كانت تلك القضية بينة بنفسها
للجميع كما هو واضح في مبادئ البرهان الأولى التي اطرافها امور عامة ليس يجهلها
احد كالموجود واللا موجود والسكل والجزء ونظائرها . اما اذا لم يكن بيناً لبعض ان
الموضوع والمحمول ماذا فالقضية بينة بنفسها في نفسها لا عند من يجهل محمولها
وموضوعها ولذا فقد تكون بعض تصورات العقل عامة بينة بنفسها عند الحكماء
فقط كعدم تميز الروحانيات كما قال بوليسيوس في كتاب الاسابيع . اذا تمهد ذلك
اقول ان قولنا الله موجود قضية بينة بنفسها في نفسها لمكان اتحاد محمولها وموضوعها
لان الله هو عين وجوده كما سيأتي بيانه في مب ٣ ف ٤ الا انها لمكان جهلنا في
حق الله انه ما هو ليست بينة بنفسها لنا بل تقتصر الى بيانها بما هو ايبين لنا واقل بياناً في
طبعه اي بالآثار

اذا اجيب على الاول بان معرفة وجود الله على وجه مجمل وملتبس مركوزة فينا
طبعاً وذلك من حيث ان الله هو سعادة الانسان لان الانسان يتشوق السعادة
بطبعه وما يتشوقه بطبعه يعرفه بطبعه الآن هذا ليس معرفة وجود الله على الاطلاق
كما ان معرفة الآتي ليست معرفة بطرس وان كان الآتي هو بطرس فان كثيراً
يعتبرون خير الانسان الكامل الذي هو السعادة في الغنى ومنهم من يعتبره في
الملاذ وغيرهم في غير ذلك

وعلى الثاني بانه يُحتمل ان من يسمع اسم الله لا يعقل ان المراد به ما لا يمكن
تصور شيء اعظم منه فان بعضاً اعتقدوا ان الله جسم . وايضاً فعلى تقدير ان كل
احد يعقل ان المراد باسم الله ما تقدم اي ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه ليس يلزم
ان كل أحد يعقل ان لسمى هذا الاسم وجوداً خارجياً بل ان له وجوداً ذهنياً

فقط ولا يمكن اثبات وجوده في الخارج إلا إذا سلم بوجود شيء في الخارج لا يمكن
تصور شيء أعظم منه وهذا لا يسلم به نفاة الله
وعلى الثالث بان وجود الحق في الجملة يبين بنفسه واما وجود الحق الاول فليس
بيننا بنفسه لنا

الفصل الثاني

هل وجود الله متبرهن

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان وجود الله ليس متبرهناً لانه عقيدة ايمانية
والعقائد الايمانية ليست متبرهنة لان البرهان يفيد العلم وموضوع الايمان هو
الامور الغير المنظورة كما يتضح من قول الرسول في عبر ١١ فاذا ليس وجود الله
متبرهناً

٢ وايضاً ان الحد الاوسط في البرهان هو ما هو ونحن ليس في قوتنا ان نعلم ان
الله ما هو بل انه ما ليس هو فقط كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب :
فاذا ليس في قوتنا ان نبرهن على وجود الله

٣ وايضاً لو تبرهن وجود الله لم يكن ذلك الا باثارة . لكن آثاره ليست معادلة له
لانه غير متناه وهي متناهية ولا معادلة بين المتناهي وغير المتناهي . فاذا لما كان لا
يمكن ان يبرهن على العلة من العلول الغير المعادل يظهر انه لا يمكن ان يبرهن على
وجود الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢٠ : ١ « لأن غير منظوراته قد أبصرت
اذ أدركت بالمبروات » وهذا لا يستقيم لو كان لا يمكن ان يبرهن على وجود الله
من المبروات لان اول ما يجب ان يتعقل في حق شيء انه هل هو

والجواب ان يقال ان البرهان قسمان احدهما ما يكون بالعلة ويقال له لي وهذا
يكون بما هو متقدم مطلقاً . والثاني ما يكون بالعلول ويقال له اتي وهذا يكون

بما هو متقدّم بالنسبة إلينا لانه متى كان معلول أوضح لنا من علته فالتساؤل
بالمعلول الى معرفة العلة . وكل معلول يمكن ان يبرهن منه على وجود علة خاصة
اذا كانت معلولاتها آيين لنا منها لانه لما كانت المعلولات متوقفة على العلة
فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه . فاذا لما كان وجود الله
ليس يتيّنا في نفسه لنا كان متبرهنا بآثاره اليينة لنا

اذا اجيب على الاول بان وجود الله ونحوه من الحقائق الالهية التي يمكن ادراكها
بالفطرة الطبيعية كما قال الرسول في روا ١ ليست من عقائد الايمان بل موطئات لها
لان الايمان يتوقف على المعرفة الطبيعية كما تتوقف النعمة على الطبيعة والكمال
على المستكمل . وليس مع ذلك مانع من ان ما يمكن ان يبرهن ويعلّم في حد نفسه
يقبل بسبيل الاعتقاد من ليس اهلا للبرهان

وعلى الثاني بانه متى تبرهنت العلة من المعلول فلا بد من اخذ المعلول مكان
حدّ العلة ليبرهن على وجود العلة وهذا يجري بالخصوص في حق الله اذ لا بد في
إثبات وجود شيء ان يؤخذ مكان الحد الاوسط مدلول الاسم لا ما هو لان مسألة
ما هو لاحقة لمسألة هل هو . واسماء الله تؤخذ من آثاره كما سيأتي بيانه في مب ١٣
ف ١ . فاذا متى برهنا على وجود الله من آثاره نقدر ان نأخذ مدلول اسم الله مكان
الحدّ الاوسط

وعلى الثالث بان المعلولات الغير المعادلة للعلة لا يمكن ان تفيد معرفة تامة بالعلة
الا انه يمكن مع ذلك ان يبرهن من كل معلول يتيّ لنا على وجود العلة كما مرّ في
جزم الفصل . وهكذا يمكن ان يبرهن على وجود الله من آثاره وان تعذر علينا ان
نعرفه بها بكنهه معرفة تامة

الفصل الثالث

هل الله موجود

يُخطئ إلى الثالث بأن يُقال : يظهر أن الله ليس موجوداً لأنه متى كان أحد
الضدين غير متناه يلزم عدم الآخر بالكلية . والله يراد به خيرٌ غير متناه فلو كان
موجوداً لم يكن شرٌّ . لكن الشر موجودٌ في العالم . فإذا ليس الله موجوداً
٢ وإيضاً ما يمكن فعله بمبادئ قليلة فليس يفعل بمبادئ كثيرة . وإذا قُدِّر عدم
وجود الله يظهر أن جميع الأشياء المشاهدة في العالم يمكن فعلها بمبادئ أخرى فتجعل
الطبيعة مبدأً تستند إليه الطبيعيات والعقل الانساني أو الارادة الانسانية مبدأً
تستند إليه الاراديات . فإذا ليس من حاجة إلى اثبات الله
لكن يعارض ذلك قوله في حز ٣ : ١٤ « انا الموجود »

والجواب أن يقال أن وجود الله يمكن اثباته من خمسة مناهج - المنهج الاول
والاوضح من جهة الحركة فمن المحقق الثابت بالحس أن في عالمنا هذا أشياء
متحركة . وكل متحرك فهو يتحرك من آخر لانه ليس يتحرك شيء إلا باعتبار كونه
بالقوة إلى ما يتحرك اليه . وانما يتحرك شيء باعتبار كونه بالفعل إذ ليس التحريك سوى
إخراج شيء من القوة إلى الفعل وإخراج شيء إلى الفعل لا يمكن أن يتم إلا
بوجود بالفعل كما أن الحار بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حارٌ بالقوة
خاراً بالفعل وبذلك يتحرك ويغيره . لكن ليس يمكن لشيء واحدٍ بمفرده أن يكون
بالقوة والفعل معاً باعتبار واحد بل باعتبارات مختلفة لأن ما هو حارٌ بالفعل ليس
يمكن أن يكون من هذه الجهة حاراً بالقوة أيضاً بل هو من هذه الجهة باردٌ بالقوة .
فإذا ليس يمكن أن شيئاً يكون محركاً ومتحركاً أي محركاً لنفسه باعتبار واحدٍ ومن
جهة واحدة . فإذا كل ما يتحرك فلا بد أن يتحرك من آخر وإذا كان هذا الآخر
متحركاً فلا بد أن يتحرك من آخر أيضاً وهذا من آخر وهنا لا يجوز التسلسل

الى غير النهاية والآن لم يكن محركاً أول فلم يكن محرك آخر لان المحركات الثانية لا تحرك الألبا هي متحركة من المحرك الاول كما ان العصا لا تحرك الألبا هي متحركة من اليد. فإذا لا بد من الانتهاء الى محرك أول غير متحرك من آخر وهذا الذي يعقل الجميع انه الله - المنهج الثاني من جهة العلة المؤثرة فاننا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتباً بين العلة المؤثرة وليس يرى مع ذلك ولا يمكن ان شيئاً يكون علة مؤثرة لنفسه للزوم وجوده قبل نفسه وهذا محال. والتسلسل ممتنع في العلة المؤثرة لان الاول بين جميع العلة المؤثرة المترتبة هو علة الوسط والوسط هو علة الاخير سواء كان منه وسط واحد او واسط كثيرة. لكنه اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فإذا لو لم يكن في العلة المؤثرة أول لم يكن فيها اخير ولا وسط ولو تسلسلت العلة المؤثرة لم يكن علة أولى مؤثرة فلم يكن معلول اخير ولا علة مؤثرة متوسطة وهذا بين البطلان. فلا بد اذن من اثبات علة مؤثرة أولى وهي التي يسميها الجميع الله - المنهج الثالث من جهة الممكن والواجب وذلك أننا نجد في الاشياء ما يمكن وجوده وعدمه اذ منها ما يرى معروفاً للكون والنساق وهكذا ممكناً وجوده وعدمه. وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائماً لان ما يمكن ان لا يوجد فهو معدوم في حين ما. فإذا لو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الاشياء للزم انه لم يكن حيناً ما شيء ولو صح ذلك لم يكن الآن ايضاً شيء لان ما ليس موجوداً لا يتبدى. ان يوجد الآن شيء موجود. فإذا لو لم يكن شيء موجوداً لإستحال ان يتبدى شيء ان يوجد فلم يكن الآن شيء وهذا بين البطلان. فإذا ليست جميع الموجودات ممكنة بل لا بد ان يكون في الاشياء شيء واجب. والواجب اما لذاته أو لغيره. والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالة في العلة المؤثرة على ما مر قريباً. فإذا لا بد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجباً بعلة أخرى بل غيره واجب به وهذا ما يسميه الجميع الله - المنهج الرابع من جهة المراتب الموجودة

في الاشياء فأننا نجد في الاشياء تفاوتاً في الاكثر والاقل من حيث الخيرية والحقية والشرف ونحو ذلك. والاكثر والاقل انما يقالان على امور مختلفة بحسب اختلافها في القرب الى ما هو غاية في شيء كما ان ما كان اقرب الى ما هو غاية في الحرارة فهو احمر فاذا من الاشياء ما هو غاية في الحقية والخيرية والشرف وهكذا غاية في الوجود لان ما كان غاية في الحقية فهو غاية في الوجود كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١١ م ٤. وما كان غاية في جنس فهو علة لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس كما ان النار التي هي غاية في الحرارة علة لكل حار كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور. فاذا يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وسائر الكمالات وهذا ما نسميه الله — المنهج الخامس من جهة تدبير الاشياء فاننا نرى ان بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الاجرام الطبيعية تفعل لغاية وهذا ظاهر من انها تفعل دائماً وفي الاكثر على نهج واحد الى ان تدرك النهاية في ذلك وبهذا يتضح انها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً. على ان ما يخلو من المعرفة ليس يتجه الى غاية ما لم يُسَدَّ اليها من موجود عارف وعافل كما يُسَدَّد السم من الراعي. فاذا يوجد موجود عافل يُسَدَّد جميع الاشياء الطبيعية الى الغاية وهذا الذي نسميه الله

اذا اجيب على الاول بان الله لا يكون في غاية الخيرية لا يسمع على نحو من الانحاء بوجود شر في اعماله لو لم يكن من تمام القدرة الشاملة والخيرية بحيث يخلص من الشر خيراً كما قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ١١ فاذا من مقاصد خيره الغير المتناهية ان يسمح بوجود الشرور ويخلص منها خيرات

وعلى الثاني بانه لما كانت الطبيعة تفعل لغاية معينة بارشاد فاعل اعلى كان لا بد ان ما يفعل من الطبيعة يُسَدَّد ايضاً الى الله على انه العلة الاولى وكذا ما يفعل عن قصد ايضاً يجب ان يُسَدَّد الى علة اعلى غير العقل والارادة الانسانيين لانه

يقبل التغير والتخلف. وكل ما يقبل التحرك والتخلف فيجب ان يستند الى مبدأ اول
غير متحرك وواجب لذاته كما تقرر في جرم الفصل

البحث الثالث

في بساطة الله - وفيه ثمانية فصول

متي علم ان شيئاً هل هو بقي ان يثبت في انه كيف هو لمعلم انه ما هو. ولما لم يكن في طاقتنا
ان نعلم ان الله ما هو بل انه ما ليس هو لم يكن في طاقتنا ان ننظر في انه كيف هو بل بالاحرى
في انه كيف ليس هو. فاذا يجب ان ينظر اولاً في انه كيف ليس هو وثانياً في انه كيف نعرفه
وثالثاً في انه كيف نسميه. اما انه كيف ليس هو فيمكن بيانه بقرينه عملاً لا بلفظ يو كالتركيب
والحركة ونحوها فيستحيى اذا اولاً في بساطته التي بها يترتب عن التركيب. ولما كانت البسائط
من الجسمانيات غير كاملة واجزاء فيثبت ثانياً في كماله وثالثاً في عدم تناهيه ورابعاً في عدم
تغيره وخامساً في وحدانيته. اما الاول فالبحث فيه يدور على ثمانية مسائل - ١ هل الله جسم
٢ - هل هو مركب من صورة ومبولوجي - ٣ هل هو مركب من ماهية وطبيعة ومحل - ٤
هل هو مركب من ماهية ووجود - ٥ هل هو مركب من جنس وفصل - ٦ هل هو مركب
من محل وعرض - ٧ هل هو مركب بوجه من الوجوه او بسط من كل وجه - ٨ هل يدخل
في تركيب ما سواه

الفصل الاول

هل الله جسم

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الله جسم لان الجسم ماله ابعاد ثلاثة.
والكتاب المقدس يثبت لله ابعاداً ثلاثة فقد قيل في ايو ب ١١: ٨ «هو اعلى
من السوات فماذا تفعل واعمق من السجيم فماذا تدري. مداه اطول من الارض
واعرض من البحر» فالله اذن جسم
٢ وايضاً كل متشكل فيو جسم اذ الشكل كيفية تعرض للكية. والله متشكل
في ما يظهر فقد قيل في تك ١: ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا» لان

الشكل يقال له صورة كقوله في عبر ١: ٣ «وهو ضياء مجده وشكل جوهري» اي صورة جوهري فالفه اذا جسم

٣ وايضاً كل ما له اجزاء جسمية فهو جسم والكتاب ثبت لله اجزاء جسمية فقد قيل في ايوب ١١: ٤ «أَلَيْكَ مِثْلُ ذِرَاعِ اللَّهِ» وفي مز ٣٣: ١٦ ومز ١١٧: ١٦ «عينا الرب الى الصديقين وبين الرب صنعت يباس» فالفه اذن جسم

٤ وايضاً ان الوضع ليس يعرض للألجسم وما يختص بالوضع فقد أثبت في الكتاب لله ففي اش ٦: ١ «رأيت السيد جالساً» وفيه ٣: ١٣ «الرب انتصب للخصام» فالفه اذن جسم

٥ وايضاً لا يمكن ان يكون شيء طرفاً مكانياً منه او اليه ما لم يكن جسماً او شيئاً جسيماً. والكتاب يجعل الله طرفاً مكانياً اليه كقوله في مز ٣٣: ٦ «اقتربوا اليه واستنبروا» ومنه كقوله في ار ١٧: ١٣ «الذين ينصرفون عنك يكتبون في التراب» فالفه اذن جسم

لكن يعارض ذلك قوله في يوح ٤: ٢٤ «الله روح»

والجواب ان يقال على الاطلاق ان الله ليس بجسم وتقرير ذلك من ثلاثة اوجه - اما أولاً فلانه ما من جسم يحرك غيره وهو غير متحرك كما يتضح بالاستقراء في الجزئيات. وقد تقرر آنفاً في مب ٢ ف ٣ ان الله هو المحرك الاول الغير المتحرك. فواضح اذن ان الله ليس بجسم - واما ثانياً فلان ما هو الموجود الاول لا بد ان يكون موجوداً بالفعل وليس موجوداً بالقوة من وجه لانه وان كانت القوة في شيء واحد بعينه خارج من القوة الى الفعل متقدمة بالزمان على الفعل الا ان الفعل في الاطلاق متقدم عليها لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بموجود بالفعل. وقد تقرر في الشج ١: ٣ ان الله هو الموجود الاول. فاذا يستحيل ان يكون في الله شيء بالقوة. لكن كل جسم في موجود بالقوة لان المتصل من جهة ما هو

كذلك يقبل القسمة الى غير النهاية . فاذا استحيل ان يكون الله جسماً — واما ثالثاً فلان الله هو اشرف الموجودات كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ٣ . وليس يمكن ان يكون اشرف الموجودات جسماً لان الجسم لا يعدوان يكون حياً او غير حي . وواضح ان الجسم الحي اشرف من الجسم الغير الحي وهو ليس حياً بما هو جسم والا لكان كل جسم حياً فلا بد اذن ان يكون حياً بشيء آخر كما ان بدننا حي بالنفس وما به الجسم حي فهو اشرف من الجسم . فاذا استحيل ان يكون الله جسماً اذا اجيب على الاول بان الكتاب المقدس يورد لنا الروحانيات والالهيات تحت مثل الجسمانيات كما مر في مب ١ ف ٩ فيثبت بجعل الله ابعاداً ثلاثة فهو يدل بمثال الكمية الجسمية على كمية قدرته . فيريد مثلاً بالعمق قدرته على معرفة الخفايا وبالعلو سمو قدرته على كل شيء وبالطول دوام وجوده وبالعرض غاطفة حبه الشاملة لجميع الاشياء وان يكون المراد بالعمق على ما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٩ عدم ادراك ذاته وبالطول مبلغ قدرته النافذة لجميع الاشياء وبالعرض امتداده على جميع الاشياء اي من حيث ان جميع الاشياء مستظلة في كنفه

وعلى الثاني بانه يقال ان الانسان على صورة الله لا يجسمه بل بما به يفوق سائر الحيوانات ولذا فبعد ان قيل في تك ١ : ٢٦ « لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا » قيل « ليتسلط على سمك البحر الآية » . وهو انما يفوق سائر الحيوانات بالنطق والعقل . فاذا انما هو على صورة الله بالعقل والنطق الغير الجسميين وعلى الثالث بان الكتاب انما يثبت لله اجزاء جسمية باعتبار انعاما على سبيل التشبيه كما ان فعل العين هو النظر . فاذا حيثما أثبتت العين لله كانت عبارة عن قدرته على النظر بالوجه للعقول لا بالوجه المحسوس . وكذلك الامر في سائر الاجزاء

وعلى الرابع بان ما يختص بالوضع ايضاً ليس يُثبتُ الله الأعلى سبيل التشبيه كما يوصف بالجلوس لعدم تحركه وتوطد سلطانه وبالاتصاف لقوته على قهر كل ما يضافه

وعلى الخامس بان الله لا يُقَرَّبُ اليه او يُتَعَدَّ عنه بالخطي الجسمية لوجوده في كل مكان بل بالعواطف العقلية وعلى هذا فالقرب والبعد اثماها عبارة عن العاطفة الروحية تحت مثال الحركة المكانية

الفصل الثاني

هل الله مركب من صورة وهيولى

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله مركب من صورة وهيولى لان كل ذي نفس فهو مركب من صورة وهيولى اذ النفس هي صورة الجسد . والكتاب يُثبتُ الله نفساً فقد قال الله بلسان الرسول في عبر ١٠ : ٣٨ « اما باري فبالايمان يحيا وان تكس فلا ترتضي به نفسي » فالله اذن مركب من صورة وهيولى

٢ وايضاً ان الغضب والابتهاج ونحوهما من انفعالات المركب من النفس والجسد كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ١٢ و ١٤ و ١٥ وهذا قد وُصِفَ الله به في الكتاب فقد قيل في مز ١٠٥ : ٤٠ « اضطرم غضب الرب على شعبه » فالله اذن مركب من صورة وهيولى

٣ وايضاً ان الهيولى هي مبدأ الشخص . والله فردٌ متشخص في ما يظهر لعدم صدقه على كثيرين . فهو اذن مركب من صورة وهيولى

لكن يعارض ذلك ان كل مركب من صورة وهيولى فهو جسم لان الجسمية هي اول ما يحل في الهيولى . وقد تقرر في الفصل الآنف ان الله ليس بجسم . فاذا ليس مركباً من هيولى وصورة

والجواب ان يقال انه يستحيل ان يكون في الله هيولى - اما لولا فلان الهيولى

شيء موجود بالقوة وقد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان الله فعل محض خالٍ من كل قوة
 فيستحيل ان يكون مركباً من هيولى وصورة — وأما ثانياً فلان كل مركب من
 هيولى وصورة انما هو كمال وخير بصورته فيلزم ان يكون خيراً بالمشاركة اي
 بمشاركة الهيولى للصورة . والخير الاول والاكمل الذي هو الله ليس خيراً بالمشاركة
 لان الخير بالذات متقدم على الخير بالمشاركة . فيستحيل اذن ان يكون الله مركباً
 من هيولى وصورة — وأما ثالثاً فلان كل فاعل يفعل بصورته فكانت نسبة الشيء
 الى كونه فاعلاً كنسبته الى الصورة . فاذا ما كان فاعلاً اولاً وبالذات يجب ان
 يكون صورة اولاً وبالذات . والله هو الفاعل الاول لانه هو العلة الاولى المؤثرة كما
 مر في مب ٢ ف ٣ فهو اذا صورة بذاته وليس مركباً من هيولى وصورة
 اذا اجيب على الاول بانه انما يجعل الله نفسه على سبيل التشبيه في الفعل لان
 ارادتنا شيئاً انما هي من افعال نفسنا فكان ما ترتضي به ارادة الله يقال ان نفسه
 ترتضي به

وعلى الثاني بان الله انما يوصف بالفضب ونحوه على سبيل التشبيه في الاثر لانه
 لما كان من شأن الفضبان ان يقتص أطلق الفضب على القصاص مجازاً
 وعلى الثالث بان الصور التي يمكن حلوها في الهيولى تشخص بالهيولى التي
 يمنع حلوها في الغير لانها هي المحل الاول المستغني عن المحل بخلاف الصورة فانها
 في نفسها ما لم يمنع مانع خارج عنها يمكن حلوها في كثير . وأما تلك الصورة
 التي لا يمكن حلوها في هيولى بل هي قائمة بنفسها فانها تشخص بامتناع حلوها في
 الغير والله صورة كذلك . فاذا ليس يلزم ان يكون فيه هيولى

الفصل الثالث

هل الله نفس ماهية او طبيعة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس نفس ماهية او طبيعة اذ ليس

يُوجد شيء في نفسه . لكنه يقال ان ماهية الله او طبيعته التي هي الالهية موجودة فيه . فاذا ليس الله في ما يظهر نفس ماهيته او طبيعته

٢ وايضاً ان الأثر يشبه علته لان كل فاعل يفعل ما يشبهه . وليس الشخص في المخلوقات نفس طبيعته اذ ليس الانسان نفس انسانيته . فاذا ليس الله ايضاً نفس الوهية

لكن يعارض ذلك انه ليس يقال في حق الله انه حي فقط بل انه حيوة ايضاً كما يتضح من قوله في يو ٤ : ٦ « انا الطريق والحق والحياة » ونسبة الالهية الى الله كنسبة الحياة الى الحي . فالله اذن نفس الالهية

والجواب ان يقال ان الله هو نفس ماهيته او طبيعته ولتدبر ذلك يجب ان يعلم ان المركبات من هيولى وصورة لا بد فيها من التباين بين الطبيعة او الماهية والشخص لان الماهية او الطبيعة بما تشمل تحتها ما يدخل في حد النوع فقط كشمول الانسانية ما يدخل في حد الانسان اذ بذلك يكون الانسان انساناً والانسانية انما هي عبارة عما به الانسان انسان . لكن الهيولى الشخصية مع جميع العوارض الشخصية لها لا تدخل في حد النوع اذ ليس يدخل في حد الانسان هذه اللحم وهذه العظام او البيضاء او السوداء ونحو ذلك . فاذا ليست هذه اللحم وهذه العظام والعوارض المحصلة لهذه الهيولى داخلية في الانسانية وهي مع ذلك داخلية في الانسان . فاذا الانسان يتضمن شيئاً لا تتضمنه الانسانية فلم يكن الانسان والانسانية شيئاً واحداً بعينه من كل وجه بل كانت الانسانية تعتبر جزءاً صورياً للانسان لان المبادئ المعروفة لها الى الهيولى الشخصية نسبة الصورة . فاذا غير المركبات من هيولى وصورة التي لا يكون الشخص فيها هيولى شخصية اي محصلة بعينها بل تتشخص الصور فيها بانفسها يجب ان تكون الصور فيها اشخاصاً قائمة بانفسها فلا يكون فيها تباين بين الشخص والطبيعة . وعلى هذا فلما لم يكن الله مركباً من صورة وهيولى كما نقرر في

الفصل الآنف وجب ان يكون نفس الوهيته ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك ممّا يحمل عليه هكذا

اذّا اجيب على الاول بانه ليس في مقدورنا ان نتكلم على البسائط الأعلى قياس المركبات التي منها تقتصر المعرفة ولذلك نستعمل عند كلامنا على الله الاسماء المحمولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه اذ ليس يقوم بنفسه عندنا إلا المركبات والاسماء المحمولة بالمواطأة للدلالة على بساطته . وعلى هذا فالقول بان الالهوية او الحيوة او نحوها موجودة في الله مبني على التغاير الاعتباري لا على تغاير حقيقي وعلى الثاني بان آثار الله تشبهه لا شياً تاماً بل بحسب طاقتها . ونقصان المشابهة هو السبب في ان ما هو بسيط وواحد ليس يمكن تمثيله إلا بامور كثيرة وهكذا يعرض فيها التركيب اللازم عنه التغاير بين الشخص والطبيعة

الفصل الرابع

هل وجود الله نفس ماهيته

يخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان وجود الله ليس نفس ماهيته والآن لم يكن ثم شيء زائد على الوجود الالهي . والوجود الذي لا يزداد عليه شيء هو الوجود انطاني لصادق على جميع الاشياء فيلزم ان الله موجود مطلق يصدق على جميع الاشياء وهذا باطل كقوله في حك ٢١: ١٤ « جعلنا على الحجر والحشب الاسم الذي لا يشرك فيه احد » فإذا ليس وجود الله نفس ماهيته

٢ وايضاً لنا ان نعم في حق الله أنه هل هو كما مر في مب ٢ ف ٢ وليس لنا ان نعماً أنه ما هو . فإذا ليس وجوده نفس ماهيته أو طبيعته

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ . ليس الوجود في الله عرضاً بل حقيقة قائمة بنفسها . فإذا ما يقوم بنفسه في الله فهو نفس وجوده . والجواب ان يقال ليس الله نفس ماهيته فقط كما مر بيانه في الفصل الآنف

بل نفس وجوده ايضاً ويمكن تقرير ذلك من وجوده — اما اولاً فلأن كل ما يوجد في شيء مغاير لماهيته يلزم ان يكون معلولاً اما لمبادئ الماهية كما لا عراض الخاصة اللاحقة للنوع كما ان الضاحك لاحق للانسان ومعلول لمبادئ النوع الذاتية وإما لمبادئ خارج كما ان الحرارة التي في الماء معلولة للنار. فإذا متى كان وجود شيء مغايراً لماهيته وجب بالضرورة ان يكون وجود ذلك الشيء معلولاً إما لمبدأ خارج او لمبادئ ذلك الشيء الذاتية. ويستحيل ان يكون معلولاً لمبادئ الشيء الذاتية فقط اذ ليس شيء علة كافية لوجوده اذا كان وجوده معلولاً. فإذا ما وجوده مغاير لماهيته يجب ان يكون وجوده معلولاً لغيره. وهذا مستحيل في حقه تعالى لا اعتقادنا انه العلة الاولى المؤثرة. فإذاً يستحيل ان يكون في الله تغاير بين وجوده وماهيته — وأما ثانياً فلأن الوجود هو فعلية كل صورته او طبيعة لان الخيرية لو الانسانية لا يتعلل كونها بالفعل الا بتعلل كونها موجودة فوجب ان تكون نسبة الوجود الى الماهية المتغيرة له كنسبة الفعل الى القوة. ولما لم يكن في الله شيء بالقوة كما مرّ به في م ب ٢ ف ٣ يلزم ان ليس فيه تغاير بين الماهية والوجود فكانت ماهيته نفس وجوده — وأما ثالثاً فلأنه كما ان ماله نار وليس بنار ذواتاً بالمشاركة كذلك ما له وجود وليس بوجود موجوداً بالمشاركة وقد تقرر في الفصل الآنف ان الله نفس ماهيته فلم يكن نفس وجوده لكان موجوداً بالمشاركة لا بالماهية فلم يكن الوجود الاول وهذا باطل. فهو اذن نفس وجوده وليس نفس ماهيته فقط.

إذا اجيب على الاول بان ما لا يزداد عليه شيء قسمان احدهما ما يقتضي حقيقته ان لا يزداد عليه شيء كافتضاء حقيقة الحيوان الغير الناطق ان يكون خالياً عن النطق والثاني ما لا يقتضي حقيقته ان يزداد عليه شيء كتكلم الحيوان المشترك عن النطق لعدم افتضاء حقيقته ان يكون ناطقاً لكنها لا تقتضي ايضاً ان يكون خالياً عن

النطق . فالوجود الذي لا يزداد عليه شيء بالمعنى الأول هو الوجود الالهي والوجود الذي لا يزداد عليه شيء بالمعنى الثاني هو الوجود المطلق وعلى الثاني بان الوجود يقال على معنيين فقد يراد به الدلالة على فعل الوجود وقد يراد به الدلالة على تركيب القضية التي يصوغها العقل مثبتاً المحمول للموضوع فإذا أخذ الوجود بالمعنى الأول فليس لنا ان نعم وجود الله ولا ما عينه بل انما نعلم ذلك اذا أخذ الوجود بالمعنى الثاني فقط فاننا نعلم ان القضية التي نصرغها في حق الله بقولنا : الله موجود : قضية صادقة وهذا نعلمه من آثاره كما مر في مب ٢ ف ٢

الفصل الخامس

هل الله مندرج في جنس

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله مندرج في جنس لان الجوهر هو الموجود انقائم بذاته . وهذا في غاية اللياقة بالله . فالله اذن مندرج في جنس الجوهر ٢ وايضاً كل شيء يتقدر بشيء من جنسه كما تتقدر الاطوال بطول والأعداد بعدد . والله مقدر جميع الجواهر كما قال الشارح في الالهيات ك ١٠ . فهو ذن مندرج في جنس الجوهر

لكن يعارض ذلك ان الجنس متقدم اعتباراً على ما يندرج فيه . وليس شيء متقدماً على الله لا حقيقة ولا اعتباراً . فإذا ليس الله مندرجاً في جنس والجواب ان يقال ان شيئاً يكون مندرجاً في جنس على نحوين اما مطلقاً وحقيقة كالأصناف المندرجة تحت جنس . او بطريق الرجوع كالمبادئ والاعدام كما ترجع النقطة والوحدة الى جنس الحكمة على انها مبدآن لها وكما يرجع المعنى وكل عديم الى جنس ملكته . والله ليس مندرجاً في جنس نحو منهما - اما عدم جواز كونه نوعاً للجنس فيمكن يراه بثلاثة منجج الأول ان النوع يتقوم من الجنس والفصل . وما يؤخذ منه ان الفصل المتقوم للنوع فنسبته ابدأ الى ما يؤخذ منه الجنس

نسبة الفعل إلى القوة فإن الحيوان يؤخذ من الطبيعة الحسية على وجه الاشتقاق اذ
المراد بالحيوان ما كان ذا طبيعة حسية والناتق يؤخذ من الطبيعة العقلية اذ الناطق
ما كان ذا طبيعة عقلية ونسبة العقلي إلى الحسي نسبة الفعل إلى القوة وكذا الامر
واضح ايضاً في الباقي . فاذا لما لم يكن في الله قوة مجامعة للفعل امتنع ان يكون مندرجاً
في جنس بالترعية . الثاني انه لما كان وجود الله نفس ماهيته كما مر بيانه في تفصل
السابق فلو كان مندرجاً في جنس لم يكن جنسه الا الموجود اذ الجنس يدل على
ماهية الشيء . لانه يحمل عليه في جواب ما هو وقد قرر الفيلسوف في الالهيّات
ك ٣ م ١٠ ان الموجود يتمتع ان يكون جنساً لشيء لان كل جنس له فصول
خارجة عن ماهيته . ويستحيل وجود فصل خارج عن الموجود لان الوجود لا
لا يمكن ان يكون فصلاً . فينتج اذا ان الله ليس مندرجاً في جنس . الثالث ان جميع
الاشياء المندرجة تحت جنس واحد مشتركة في ماهية الجنس الذي يحكم عليها في
جواب ما هو ومتبينة في الوجود اذ ليس وجود الانسان نفس وجود الفرس ولا
وجود هذا الانسان نفس وجود ذاك الانسان وهكذا يلزم ان كل ما يندرج في
جنس يتغاير فيه الوجود والماهية . وهما ليسا متغايرين في الله كما مر في تفصل
السابق . فقد تبين اذا ان الله ليس مندرجاً في جنس بالترعية وبذلك يتضح ان ليس
له جنس ولا فصول ولا تعريف ولا برهان عليه الا باثارة لان التعريف يكون
بالجنس والفصل والحد الاوسط في البرهان هو التعريف — واما ان الله ليس مندرجاً
في جنس بطريق الرجوع بالمبدئية فيثبت من ان المبدأ الذي يرجع الى جنس ليس
يتناول اكثر من ذلك الجنس كما ان النقطة ليست مبدأ الا للكم المتصل والوحدة
ليست مبدأ الا للكم المنفصل . والله هو مبدأ الوجود كله كما سيأتي بيانه في مب
٣٤ ف ١ فاذا ليس مندرجاً في جنس بالمبدئية

اذا اوجب على الاول بن اسم الجوهر ليس يدل على الوجود بالذات فقط لان

الوجود لا يمكن ان يكون جنساً بذاته كما مرّ يانه في جرم النحل بل يدل على
الماهية التي يناسبها ذلك الوجود اي الوجود بالذات وليس هذا الوجود مع ذلك
نفس ماهيته وهكذا يتضح ان الله ليس في جنس الجوهر

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على المقدار المعادل فان هذا يجب ان يكون
مجانساً للمتقدر . والله ليس مقداراً معادلاً لشيء وإنما يقال له مقدار جميع الاشياء
لان حصّة كل شيء من الوجود على قدر قربه اليه

الفصل السادس

هل في الله اعراض

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان في الله اعراضاً لان الجوهر ليس عرضاً
لشيء كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ١ م ٢٧ و ٣٠ فما كان في شيء عرضاً
يتنع ان يكون في شيء آخر جوهرًا كما ان عدم كون الحرارة صورة جوهرية للنار
ثبت من كونها عرضاً في غير النار . والحكمة والقدرة ونحوهما مما هي اعراض فينا
يوصف بها الله . فاذا يوجد في الله اعراض

٢ وايضاً في كل جنس شيء واحد أوّل . واجناس الاعراض كثيرة فلو لم تكن
أوائل هذه الاجناس موجودة في الله لكانت أوائل كثيرة خارجة عن الله
وهذا باطل

لكن يعارض ذلك ان كل عرض وجوده في محل . والله ليس بمجوز ان يكون
محلاً لان الصورة البسيطة لا يمكن ان تكون محلاً كما قال بويسيرس في كتاب
الثالوث . فاذا لا يمكن ان يكون في الله عرض

والجواب ان يقال يتضح بما تقدم انه يستحيل ان يكون في الله عرض — اما أولاً
فلأن نسبة المحل الى العرض نسبة القوة الى الفعل لان وجود المحل بالفعل على نحو
ما انما يكون بحسب العرض . والله منزّه بالكلية عن الوجود بالقوة كما يتضح ممّا مرّ

في مب ٢ ف ٣ — وأما ثانياً فلأن الله هو نفس وجوده لانه وإن أمكن أن يقترن بما هو موجود شيء آخر لا يمكن مع ذلك أن يقترن بالوجود شيء آخر فما هو حار مثلاً يمكن أن يكون فيه شيء اجنبي عن الحار كالياس مثلاً وإنما الحرارة فلا يمكن أن يكون فيها شيء غير الحرارة — وأما ثالثاً فلأن كل ما بالذات متقدم على ما بالعرض. فإذا لما كان الله هو الموجود الاول على الاطلاق لا يمكن أن يكون فيه شيء بالعرض بل ولا الاعراض بالذات كالفاحك الذي هو عرض بالذات للانسان لان هذه الاعراض معلولة لمبادئ المحل ويستحيل أن يكون في الله شيء معلول لانه العلة الاولى. فإذا ليس في الله عرض

إذا اجيب على الاول بان القدرة والحكمة ونحوهما ليست نقال علينا وعلى الله بالتواطؤ كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ٥ فلا يلزم كونها اعراضاً في الله كما هي فينا

وعلى الثاني بانه لما كان الجوهر متقدماً على الاعراض كانت مبادئ الاعراض راجعة الى مبادئ الجوهر على انها متقدمة عليها وإن لم يكن الله أولاً في جنس الجوهر بل أولاً بالنظر الى الوجود كله خارجاً عن كل جنس

الفصل السابع

هل الله بسيط من كل وجه

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال: يخفى ان الله ليس بسيطاً من كل وجه لان ما كان من الله فهو يشبهه ولذا كان من الموجود الاول جميع الموجودات ومن الخير الاول جميع الخيرات. لكن ليس شيء مما هو من الله بسيطاً من كل وجه فكذلك الله ايضاً

٢ وايضاً كل ما كان افضل فيجب وصف الله به. والمركبات عندنا افضل من البسائط كما ان الاجسام المركبة افضل من العناصر والحيوان افضل من النبات.

فأذا لا ينبغي القول بأن الله بسيط من كل وجه

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٦ و ٧ « الله بسيط حقاً وفي الغاية »

والجواب ان يقال ان كون الله بسيطاً من كل وجه يمكن بيانه من وجوه كثيرة — أولاً مرّ في الفصل الآنف لان الله اذ لم يكن مركباً من اجزاء مقدارية لانه ليس بجسم ولا من صورة ومادة وليس فيه تغاير بين الطبيعة والشخص ولا بين الماهية والوجود وليس مركباً من جنس وفصل ولا من محل وعرض يتضح انه ليس مركباً بحال بل بسيطاً من كل وجه — وثانياً لان كل مركب متأخر عن اجزائه ومتوقف عليها . والله هو الموجود الاول كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ — وثالثاً لان لكل مركب علة اذ الاشياء المتغايرة بين انفسها لا تتفق في واحد ما الا بعلّة جامعة لها . والله لا يعلّل بشيء كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ اذ هو العلة الاولى المؤثرة — ورابعاً لان كل مركب لابد ان يكون فيه قوة وفعل لانه إما ان احد الاجزاء فعل بالنظر الى الآخروا ان جميع الاجزاء على الاقل بالقوة بالنظر الى الكل وهذا ليس في الله — وخامساً لان كل مركب شيء لا يصدق على شيء من اجزائه اما في الكل المختلف الاجزاء فبين لانه ليس جزء من اجزاء الانسان انساناً ولا جزء من اجزاء الرجل رجلًا واما في الكل المتشابه الاجزاء فانه وان صدق على الجزء شيء مما يصدق على الكل كما ان جزء الهواء هو جزء الماء ماء الا ان شيئاً يصدق على الكل ولا يصدق على شيء من الاجزاء لانه اذا كانت مساحة ماء ذراعين فلا يكون جزؤه كذلك فأذا في كل مركب شيء مغاير له . على انه وان جاز ان يقال على ذي الصورة ان فيه شيئاً مغايراً له كما ان في الالبيض شيئاً ليس من حقيقة الالبيض الا انه ليس في الصورة ما هو مغاير لها . فأذا لما كان الله نفس صورته بل نفس اوجوده امتنع ان يكون مركباً من وجه وقد اشار ايلاريوس الى هذا الوجه بقوله في

كتاب الثالث ٧ « ان الله الذي هو القدرة بعينها لا تحصره الاشياء الضعيفة
وذلك الذي هو النور بعينه لا تصعبه الاشياء المظلمة »

اذا احبب على الاول بان ما هو من الله يشبهه كما تشبه العلولات العلة الاولى .
ومن شأن للعلول ان يكون مركباً نوعاً من التركيب اذ لا اقل من ان وجوده مغاير
لما هيته كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثاني بان المركبات انما هي عندنا افضل من البسائط لان كمال خيرية
الخلقة لا يوجد في الواحد بل في الكثير اما كمال الخيرية الالهية فيوجد في الواحد
البسيط كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ١ ومب ٦ ف ٢

الفصل الثامن

حل الله داخل في تركيب ما سواه

يُخطئ الى الثامن بان يُقال : بظن ان الله داخل في تركيب ما سواه فقد قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة المساوية ب ٤ « الالهية التي هي الوجود الفائق
الوجود هي وجود جميع الاشياء » ووجود جميع الاشياء داخل في تركيب كل
منها . فالله اذن داخل في تركيب ما سواه

٢ وايضاً ان الله صورة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب « ان كلمة
الله التي هي الله صورة ليست بذات صورة » والصورة جزء للمركب . فالله اذن
جزء مركب

٣ وايضاً ان الاشياء التي هي موجودة وليست متميزة من وجه هي شيء واحد
بعينه . والله والهيولى الاولى موجودان وليسا متميزين من وجه فهما شيء واحد بعينه
من كل وجه . لكن الهيولى الاولى داخل في تركيب الاشياء فكذا الله . بيان
الصغرى ان الاشياء المتميزة انما تميز بفصول فيلزم كونها مركبة . والله والهيولى
الاولى بسيطان من كل وجه . فاذا ليسا متميزين بحال

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ في حقه تعالى
 «ليس له عمة ولا شركة اخرى في مخالطة الاجزاء» وايضاً في كتاب العلل قض ٢٠
 «ان العلة الاولى تدبر جميع الاشياء من دون ان تخالطها»

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها ثلاثة اوهام . فمن الناس من ذهب
 الى ان الله هو روح العالم كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢ ب ٦ والى هذا
 ايضاً يرجع ما قاله بعض من ان الله هو روح السماء الاولى . ومنهم من صار الى ان
 الله هو البدأ الصوري لكل شيء وهذا المذهب منسوب الى الاماريقيين . والوهم
 الثالث مذهب داود الديرنندي الذي زعم بفرط حماقة ان الله هو الهوى الاولى .
 وهذه الاقوال كلها بينة الفساد وليس يمكن ان يكون الله داخلاً بنحو من الانحاء في
 تركيب شيء لا بالمبدئية الصورية ولا بالمبدئية المادية — اما اولاً فلاننا قد اسلفنا
 في مب ٢ ف ٣ ان الله هو العلة الاولى المؤثرة . والعلة المؤثرة لا تتحدد مع صورة
 المعلول بالعدد بل بالنوع فقط فان الانسان يلد انساناً والمادة لا تتحدد مع العلة المؤثرة
 لا بالعدد ولا بالنوع لانها موجودة بالقوة والعلة المؤثرة موجودة بالفعل — واما ثانياً
 فلان الله لما كان العلة الاولى المؤثرة كان من شأنه ان يفعل اولاً والذات وما كان
 داخلاً في تركيب شيء فليس فاعلاً اولاً والذات بل الفاعل كذلك هو بالاحرى المركب
 لان الذي يفعل ليس هو اليد بل الانسان باليد والذي يستحق ليس هو الحرارة بل النار
 بالحرارة فاذا استحيل ان يكون الله جزء مركب — واما ثالثاً فلانه لا يمكن لجزء مركب
 ان يكون الموجود الاول على الاطلاق ولا للمادة والصورة اللتين هما الجزآن الاولان
 للمركبات لان المادة موجودة بالقوة والقوة متأخرة مطلقاً عن الفعل كما يتضح مما مر
 في مب ٣ ف ١ والصورة التي هي جزء مركب صورة مشترك فيها وكما ان المشترك
 متأخر عما بالماهية كذلك المشترك فيه كما ان النار التي في ذوات النار متأخرة
 عن النار التي بالماهية وقد نقرر في مب ٢ ف ٣ ان الله هو الموجود الاول على الاطلاق

إذا اجيب على الاول بان الالهية يقال لها وجود كل شيء باعتبار كونها العلة
الفاعلية والصورية لكل شيء لا بالماهية
وعلى الثاني بان الكلمة هي الصورة المثالية لا الصورة التي هي جزء المركب
وعلى الثالث بان البسائط ليست تمايز بفصول مغايرة لها لان هذا من شأن
المركبات فان الانسان والفرس يتمايزان بالفصلين اللذين هما الناطق واللا ناطق الا
ان هذين الفصلين لا يتمايزان ايضاً بفصلين آخرين . ولذا فاذا روعيت قوة اللفظ
فلا يقال حقيقة انها متمايزان بل متمايزان لان المتمايز يقال على الاطلاق وكل
متميز فائماً يتميز بشيء كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥ . وعلى
هذا فاذا روعيت قوة اللفظ لم تكن الحيولى الاولى والله متميزين بل متمايزين فلا
يلزم كونها شيئاً واحداً بعينه

المبحث الرابع

في كمال الله — وفيه ثلاثة فصول

بعد ان نظرنا في بساطة الله ينبغي ان ننظر في كماله واذا كان كل شيء انما يقال له خبر
بحسب كونه كاملاً ينبغي البحث أولاً في كمال الله ثم في خبره . اما الاول فالبحث فيه يدور
على ثلاث مسائل — ١ هل الله كامل — ٢ هل هو كامل بالكمال الكلي اي متجمع في ذاته
كلمات جميع الاشياء — ٣ هل يجوز القول بان المخلوقات شبيهة به

الفصل الاول

هل الله كامل

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يليق بالله ان يكون كاملاً لان
الكامل يقال لما كان مصنوعاً صنفاً تاماً . والله ليس يليق به ان يكون مصنوعاً . فاذا
ليس يليق به ان يكون كاملاً

٢ وايضاً ان الله هو المبدأ الاول للاشياء - ومبادئ الاشياء ليست كاملة - في ما يظهر لان النطفة هي مبدأ الحيوان والبرم مبدأ النبات - فاذا ليس الله كاملاً
 ٣ وايضاً قد تقرر في المبحث الآنف ف ٤ ان ماهية الله هي نفس وجوده - والوجود على ما يظهر في غاية النقص لانه في غاية العموم وقابل لزيادات جميع الاشياء - فاذا ليس الله كاملاً
 لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤٨: ٥ «كونوا كاملين كما أنا اباكم السماوي هو كامل»

والجواب أن يقال ان بعضاً من متقدمي الفلاسفة وهم الفيشاغوريون وإستوسوس لم يثبتوا للمبدأ الاول نهاية الحسن والكمال كما روى الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٤٠ والسبب في ذلك أن متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا الا المبدأ المادي فقط ولا شك ان المبدأ الاول المادي في غاية النقص لانه لما كانت المادة من حيث هي موجودة بالقوة لزم ان يكون المبدأ الاول المادي في غاية الوجود بالقوة وهكذا في غاية عدم الكمال - على ان الله يعتبر مبدأ اولاً لا مادياً بل في جنس العلة المؤثرة وهنا يجب ان يكون في غاية الكمال لانه كما ان المادة من حيث هي موجودة بالقوة كذلك الفاعل من حيث هو موجود بالفعل - فاذا المبدأ الاول الفاعل يجب ان يكون في غاية الوجود بالفعل وهكذا في غاية الكمال اذاً يقال لشيء كامل بحسب كونه بالفعل لان الكامل يقال لما ليس مخلوع عن شيء مما يقتضيه حال كماله

اذاً اجيب على الاول باننا انما ننطق باعالي الله تعجباً على قدر طاقتنا كما قال غريغوريوس في اديانته ك ٥ ب ٢٩ لان ما ليس مصنوعاً لا يجوز ان يقال له كامل حقيقة الا انه لما كان لا يقال لشيء من المصنوعات كامل الا متى خرج من القوة الى الفعل استمير اسم الكامل لكل ماله وجود بالفعل سواء حصل له ذلك بطريق

الكمال أولاً

وعلى الثاني بان المبدأ المادي الذي يوجد غير كامل عندنا لا يمكن ان يكون مبدأً أولاً على وجه الاخلاق بل هو مسبوق بشيء كامل لان المنطقة وان كانت مبدأً نحيوان المتولد من المنطقة لكنها مسبقة بالحیوان المقدوفة منه ومثل ذلك بزر النبات اذ ان ما بالقوة لابد ان يتقدمه شيء بالفعل لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بموجود بالفعل

وعلى الثالث بان الوجود هو اكل جميع الاشياء لان نسبته الى جميع الاشياء نسبة الفعل اذ لا فعلية شيء الا من حيث انه موجود فاذا الوجود فعلية جميع الاشياء حتى الصور فاذا ليست نسبته الى غيره كنسبة القابل الى المقبول بل بالاحرى كنسبة المقبول الى القابل لانه اذا قلت وجود الانسان او الفرس او أي شيء آخر كان الوجود معتبراً كاملاً صوري ومقبول لا كاملاً متعدي بالوجود

الفصل الثاني

من يوجد في الله كمالات جميع الاشياء

يتخفى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الله كمالات جميع الاشياء لان الله بسيط كما مرّ يانه في بحث الآنف ٧٠ وكمالات الاشياء متكررة ومختلفة. فاذا ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٢ وايضاً ان المتقابلات يستحيل اجتماعها في واحد بعينه. وكمالات الاشياء متقابلة لان كل شيء انما يتكامل بنصليه النوعي والفصول التي بها ينقسم الجنس وتتقوم الانواع متقابلة. فاذا لما كان اجتماع المتقابلات في واحد بعينه مستحيلاً يظهر ان ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٣ وايضاً ان الحي اكل من الوجود والحكيم اكل من الحي فالحياة اكل من الوجود والحكمة اكل من الحياة. لكن ماهية الله هي نفس وجوده. فاذا ليس له

في نفسه كمال الحياة والحكمة ونحوها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ه «ان الله مستجمع في ذاته الواحدة جميع الاشياء»

والجواب ان يقال يوجد في الله كمالات جميع الاشياء ولذلك يقال له ايضاً كاملاً بالكمال الكلي لعدم خلوه عن شرف مما يوجد في جنس ما كما قال الشارح في الالهيات ك ه م ٢١ ويمكن بيان ذلك من وجهين — الاول انه مما يمكن في المعلول من كمال فلا بد من وجوده في العلة المؤثرة اما على حال مساوية وذلك متى كان الفاعل متواطئاً كما يلد الانسان انساناً أو على حال اسمى وذلك متى كان الفاعل مشتركاً كما يوجد في الشمس شبه ما يتولد بقوتها اذ من الواضح ان للمعاول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة المؤثرة. والوجود السابق بقوة العلة المؤثرة ليس وجوداً على حال اقل كلاً بل على حال اكمل وان كان الوجود السابق بقوة العلة المادية على حال اقل كلاً وذلك لان المادة من حيث هي مادة غير كاملة والفاعل من حيث هو فاعل كامل. فاذا لما كان الله هو العلة الاولى المؤثرة لجميع الاشياء وجب ان تكون كمالات جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً على حال اسمى وإلى هذا الوجه اشار ديونيسيوس بقوله في حق الله في الاسماء الالهية ب ه «ليس هو هذا دون ذلك بل هو جميع الاشياء من حيث هو علة جميع الاشياء» — والوجه الثاني اننا اسلفنا في مب ٣ ف ٤ ان الله هو عين الوجود القائم بنفسه فلا بد ان يكون حاصله في ذاته على كل كمال الوجود اذ واضح انه اذا كان حاراً غير حاصل في ذاته على كل كمال الحار فما ذاك الا لعدم مشاركته في الحرارة بحسب حقيقتها الكاملة لكن لو كانت الحرارة قائمة بنفسها لامتنع خلوها عن شيء من قوة الحرارة. فاذا لما كان الله عين الوجود القائم بنفسه امتنع خلوه عن شيء من كمال الوجود. لكن كمالات جميع الاشياء راجعة إلى كمال الوجود اذ انما يكون بعض الاشياء

كاملاً لحصوله على الوجود في حال ما . فإذا يلزم ان الله ليس بخلو عن كمال شيء
والى هذا الوجه اشار ايضاً ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ه « ان الله ليس
موجوداً على حال مخصوصة من الوجود بل هو حاصل في ذاته حصولاً سابقاً بحال
واحدة على الوجود كله مطلقاً وبدون تقييد » ثم قال بعد ذلك « انه وجود كل
قائم بنفسه »

إذا اجيب على الاول بأنه كما ان الشمس على كونها واحدة ومضيئة على حال
واحدة تحصل في ذاتها حصولاً سابقاً بحال واحدة على جواهر المحسوسات وكيفياتها
المتكثرة واختلفة كذلك بالاحرى لا بد ان تكون جميع الاشياء موجودة في علّة
جميع الاشياء وجوداً سابقاً باتحاد طبيعي كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ه وهكذا تكون الاشياء المختلفة والمتقابلة موجودة في الله وجوداً سابقاً كالثاني
الواحد وليس هذا قادحاً في بساطته . وبذلك يتفح حل الاعتراض الثاني
وعلى الثالث بانه وثني كان الوجود اكل من الحياة والحياة اكل من الحكمة
إذا اعتبرت بحسب تمايزها العقلي الا ان الحي اكل من الوجود فقط لان الحي
موجود ايضاً والحكيم موجود وحي كما قال ديونيسيوس في المحل المذكور . فإذا وان
لم يكن الوجود متضمناً في نفسه الحي والحكيم لان ما يشترك في الوجود لا يجب
ان يشترك فيه بحسب كل حال من احوال الوجود لكن وجود الله مع ذلك
متضمن في نفسه الحياة والحكمة لان الوجود القائم بنفسه يمتنع خلوه عن شيء
من كمالات الوجود

الفصل الثالث

هل يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله
فقد قيل في مز ٨ : ٨ « ما في الآلهة مثلك ايها السيد » على ان اشرف المخلوقات

كافة هي تلك التي يقال لها آلهة بالمشاركة فبالاولى اذا لا يجوز ان يقال لغيرها
من المخلوقات شبيهة بالله

٢ وايضاً ان المشابهة ضرب من المناسبة وليس بين الاشياء المختلفة في الجنس
مناسبة فاذا ليس بينها مشابهة ايضاً لانتا لا نقول ان الخلاوة شبيهة ببياض . لكن
ليس شي ٤ من المخلوقات متحداً مع الله في الجنس لعدم اندراج الله في جنس كما مر
تحقيقه في مب ٣ ف ٥ فاذا ما من خليفة شبيهة بالله

٣ وايضاً يقال متشابهات للاشياء المتفقة في الصورة . وليس شي ٤ متفقاً مع الله
في الصورة اذ ليس ما ماهيته نفس وجوده سوى الله وحده . فاذا ليس يمكن ان
تكون خليفة شبيهة بالله

٤ وايضاً ان في التشابهات شهاً متبادلاً لان الشبه شبيهة بالشبه فلو كانت
خليفة شبيهة بالله لكان الله ايضاً شبيهاً بخليفة ما وهذا خلاف قول اش ٤٠ : ١٨
« بمن تشبهون الله »

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ « لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا »
وفي يو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله »

والجواب ان يقال لما كانت المشابهة تعتبر بحسب الموافقة او المشاركة في الصورة
كانت منكثرة بتكثر اوجه المشاركة في الصورة . فمن الاشياء ما يقال لها متشابهة
لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقة واحدة ووجه واحد وهذه لا يقال لها متشابهة
فقط بل متساوية في الشبه كما يقال لأبيضين على السوية متشابهان في البياض
وهذا هو الشبه الأتم . ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب
حقيقة واحدة لكن لا بوجه واحد بل بحسب الاكثر والاقل كما يقال الاقل بياضاً
شبيهة بالاكثر بياضاً وهذا هو الشبه الناقص . ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها
في صورة واحدة لكن لا بحسب حقيقة واحدة كما يتضح في القواعد الغير المتواطئة

لأنه لما كان كل فاعل من حيث هو فاعل يفعل ما يشبهه وكل شيء يفعل بحسب صورته وجب أن يكون في المفعول شبه صورة الفاعل فإن كان الفاعل وأثره مجتمعين في نوع واحد كان بينهما تشابه في الصورة بحسب حقيقة النوع الواحدة كما يلد الإنسان إنساناً وإن لم يكونا مجتمعين في نوع واحد كان بينهما تشابه لكن لا بحسب حقيقة النوع الواحدة كما أن ما يتولد من قوة الشمس يشبهها نوعاً من المشابهة لكن لا بحيث يقبل صورتها بحسب المشابهة النوعية بل بحسب المشابهة الجنسية وعلى هذا فإذا كان فاعل غير مندرج في جنس فلا يزال مفعوله يشبهه في صورته شهاً بعد لكن لا بحيث يشارك في مشابته صورته بحسب حقيقة النوع أو الجنس بل بحسب نوع من التشكيك كاشتراك الوجود بين جميع الأشياء وبهذا الوجه كانت الأشياء الصادرة عن الله مشابهة له من حيث هي موجودات على أنه المبدأ الأول والكل للوجود بأسره.

إذاً اجيب على الأول بأنه متى ورد في الكتاب أن ليس شيء شبيهاً بالله فليس ذلك مناقضاً لمشابهته كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٩ لأن الأشياء مشابهة لله ومباينة له معاً أما كونها مشابهة له فلما كانتا إياه على حد محاكاة ما يتعذر تمام محاكاته وأما كونها مباينة له فلأنه نظاطها عن علتها لا بحسب الشدة والضعف فقط كأنه نظاط الأقل بياضاً عن الأشد بياضاً بل لعدم اتفاقها معها في النوع أو في الجنس وعلى الثاني بأن نسبة الله إلى المخلوقات ليست كنسبة الأشياء المختلفة في الجنس بعضها إلى بعض بل كنسبة ما هو خارج عن كل جنس ومبدأ لجميع الأجناس وعلى الثالث بأنه ليس يقال أن بين الله والمخلوقات شهاً لمكان الاتفاق في الصورة بحسب حقيقة الجنس أو النوع بل بحسب التشكيك فقط أي من حيث أن الله موجود بالذات وما عداه موجود بالمشاركة وعلى الرابع بأنه ولئن سلم بوجه ما أن أخلقة شبيهة بالله لكنه لا يسلم بوجه من

الوجوه ان الله شبيهٌ بالخليقة لان محل الشبه المتبادل انما هو في الاشياء المتحدة مرتبة
لا في العلة والمعلول كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ لاننا نقول
الصورة شبيهة بالانسان دون العكس وكذا يجوز ان يقال ان الخليقة شبيهة بالله
من وجه لكن ليس يقال ان الله شبيه بالخليقة



المبحث الخامس

في مطلق الخير - وفيه ستة فصول

ثم يبحث في الخير واولاً في مطلق الخير ثم في خيرية الله . والبحث في الاول يدور على ست
مسائل - ١ هل الخير والموجود متحدان بالذات - ٢ في انه على فرض تفايرها بالاعتبار
ابهما سبق بمحمود - ٣ في انه على فرض ان الموجود اسبق هل كل موجود خير - ٤ في ان
حقيقة الخير الى اي علة ترجع - ٥ هل خيئة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب - ٦ في
كيفية قسمة الخير الى محمود ومفيد ولذيذ

الفصل الاول

هل الخير مغاير بالذات للموجود

يُنْطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخير مغاير بالذات للموجود فقد قال
بويسوس في كتاب الاسايك « ارى ان كون الاشياء خيرة غير وكونها موجودة
غير » . فاذا الخير مغاير بالذات للموجود

٢ وايضاً ليس شيء يكون صورة لنفسه . والخير يقال بطريق صورة الموجود كما في
شارح كتاب العلل قض ٢١ و ٢٢ فيموا اذا مغاير بالذات للموجود

٣ وايضاً ان الخير يقبل الاكثر والاقلى . والموجود لا يقبل ذلك . فهو اذا مغاير
بالذات للموجود

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣٢ « انما

نحن اختيار من حيث انا موجودون»

والجواب ان يقال ان الخير والموجود متحدان بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فقط وتحقيق ذلك ان حقيقة الخير قائمة بكونه شيئاً مشتبه فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ « الخير ما يشتهيه جميع الاشياء » وواضح ان كل شيء انما يكون مشتبه من حيث هو كامل لان كل شيء يشتهى ك له . وكل شيء انما يكون كاملاً من حيث هو موجود بالفعل . فاذاً واضح ان شيئاً انما يكون خيراً من حيث هو موجود لان الوجود هو فعلية كل شيء كما يتضح مما مر في م ب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فاذاً واضح ان الخير والموجود متحدان بالذات غير ان الخير يتضمن اعتبار حقيقة المشتبه والموجود لا يتضمن ذلك

اذاً اجيب على الاول بانه وان كان الخير والموجود متحدين بالذات الا انه لتغايرهما بالاعتبار لا يقال لشيء موجود مطلقاً وخير مطلقاً باعتبار واحد لانه لما كان الموجود يدل في الحقيقة على وجود شيء بالفعل والفعل له في الحقيقة نسبة الى القوة فانما يدل لشيء موجود مطلقاً باعتبار تميزه اولاً عما بالقوة فقط وهذا هو الوجود الجوهرى لكل شيء فاذاً كل شيء باعتبار وجوده الجوهرى يقال له موجود مطلقاً واما باعتبار الافعال الزائدة على ذلك فيقال له موجود من وجه كما ان الايضة تدل على نوجود من وجه لانها لا تزيل الوجود بالقوة مطلقاً لعروضها على شيء موجود وجوداً سابقاً بالفعل . واما الخير فانه يدل على حقيقة الكامل الذي هو مشتبه وهكذا يدل على حقيقة الاخير . فاذاً ما كان كاملاً بالكامل الاخير يقال له خير مطلقاً واما ما خلا عن الكمال الاخير الذي من شأنه ان يكون له فيو وان كان له كمال ما من حيث هو موجود بالفعل لا يقال له مع ذلك كامل مطلقاً ولا خير مطلقاً بل من وجه . فهكذا اذاً باعتبار الوجود الاول الذي هو الوجود الجوهرى يقال لشيء موجود مطلقاً وخير من وجه اي من حيث

هو موجود وباعتبار الفعل الاخير يقال لشيء موجود من وجهه وخير مطلقاً . وعلى هذا فما قاله بونيسيوس من ان كون الاشياء خيرة غير وكونها موجودة غير يجب حملها على الخير مطلقاً والوجود مطلقاً لان الشيء باعتبار الفعل الاول موجود مطلقاً وباعتبار الفعل الاخير خير مطلقاً كما انه مع ذلك باعتبار الفعل الاول خير من وجهه وباعتبار الفعل الاخير موجود من وجهه

وعلى الثاني بان الخير انما يقال بطريق الصورة من حيث يؤخذ الخير على الاطلاق باعتبار الفعل الاخير

وكذا يجاب على الثالث بان الخير انما يقال بحسب الاكثر والاقل باعتبار الفعل الطارئ كالعلم والفضيلة

الفصل الثاني

هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخير متقدم بالاعتبار على الموجود لان رتبة الاسماء على حسب رتبة مدلولاتها . وديونيسيوس قد قدم الخير بين اسماء الله على الموجود كما في الاسماء الالهية ب ٣ . فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الموجود ٢ وايضاً ان الاعم متقدم بالاعتبار . والخير اعم من الموجود لانه يعم الموجودات واللاموجودات والموجود لا يعم الا الموجودات فقط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ . فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٣ وايضاً ان الاكثر كلية متقدم بالاعتبار . والخير اكثر كلية من الموجود في ما يظهر لتضمنه حقيقة المشتبه ومن الاشياء ما يشتبهى بعدم وجوده فقد قيل عن يهوذا في متى ٢٤: ٢٦ « كان خيراً لذلك الرجل لو لم يولد » فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٤ وايضاً ليس المشتبهى هو الوجود فقط بل الحياة والحكمة وكثير نحوها ايضاً

وهكذا يظهر ان الوجود مشتق جزئياً والخير مشتق كلياً . فإذا الخير مطلقاً
متقدماً بالاعتبار

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العال قض ٤ « ان أول المخلوقات هو
الوجود »

والجواب ان يقال ان الوجود متقدم بالاعتبار على الخير لان الحقيقة المدلول
عليها بالاسم هي ما يتصوره العقل في حق شيء ويعبر عنه بالنظر فإذا ما يحصل أولاً
في تصور العقل يكون متقدماً بالاعتبار . وأول ما يحصل في تصور العقل هو الوجود
لان كل شيء إنما يكون معلوماً من حيث هو موجود بالفعل كما قال الفيلسوف في
الاهليات ك ٩ ب ٢٠ . فإذا الوجود هو موضوع "عقل الخاص" فإذا هو المعقول الأول
كما ان الصوت هو المسموع الأول . فإذا الوجود متقدم بالاعتبار على الخير

إذا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس في الاسماء "السمية" إنما هو جارٍ على
حسب تضمنها من جهة الله علاقة العلية فيوقد قال اننا نسبي الله من المخلوقات
كما نسبي العلة من العلولات . والخير لما كان متضمناً حقيقة المشتق كان له
علاقة العلة الغائية التي لها المقام الأول في العلية لان الفاعل ليس يفعل الا لغاية
والهوى إنما تتحرك الى الصورة من الفاعل ولهذا يقال ان الغاية هي علة العال فإذا
الخير متقدم على الوجود بالعلية كتقدم الغاية على الصورة وبهذا الاعتبار يقدم
الخير بالذكر على الوجود بين الاسماء الدالة على العلية الالهية . وايضاً فالخيرية تقدم
على الوجود لان المشاركة في الخير اعم من المشاركة في الوجود عند الافلاطونيين
الذين لما لم يميزوا بين الهوى وانعدم قالوا ان الهوى لا موجود لان الهوى الاولى
تشارك في الخير لاشتراكها اياه وليس يشتهي شيء الا ما يشبهه لكنها لا تشارك في
الوجود لانها عندهم لا موجود . وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في المحل المذكور
« ان الخير يعبر الالموجودات »

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض على الثاني أو يقال إن الخير بمُ الموجودات
واللاموجودات لا بحسب الحُل بل بحسب العلَّة بحيث يكون المراد باللاموجودات
لما ليس موجوداً أصلاً بل ما هو موجودٌ بالقوة لا بالفعل لأن الخير يتضمن حقيقة
الغاية التي ليس يسكن إليها ما هو موجود بالفعل فقط بل يتحرك إليها أيضاً ما ليس
موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط وأما الموجود فليس له إلا علاقة العلَّة الصورية حالة
أو مثالية وهذه لا تتم عليهما إلا الموجودات بالفعل

وعلى الثالث بان اللاوجود ليس مشتقاً لذاته بل بالعرض أي من حيث يُشتق
ارتفاع شئٍ ليس يرتفع إلا باللاوجود وارتفاع الشر ليس مشتقاً إلا من حيث
ينعدم بالشر وجوداً ما. فإذا المشتق لذاته إنما هو الوجود وأما اللاوجود فمشتق
بالعرض فقط أي من حيث يشتق وجوداً لا يحتمل الإنسان خلوّه عنه وهكذا
أيضاً يقال لللاوجود خيرٌ بالعرض

وعلى الرابع بان الحيوية والحكمة ونحوهما إنما تُشتق باعتبار كونها موجودةً بالفعل
فالمشتق إذاً في كل شيء وجوداً ما وهكذا ليس شيء مشتق سوى الموجود
وبالنتيجة ليس شيء خيراً سوى الموجود

الفصل الثالث

هل كل موجود خيرٌ

يُختل إلى الثالث بان يُقال: يظهر أن ليس كل موجود خيراً لأن في الخير
زيادة على الموجود كما يتضح مما مر في ف ١ من هذا البحث. وما يزيد شيئاً على
الموجود يقيده كالجوهر والكم والكيف ونحو ذلك فإذا الخير يقيده الموجود. فإذا
ليس كل موجود خيراً

٢ وايضاً ليس شرٌّ خيراً ففي اش ٢٠: ٥ «الويل لكم ايها الذين تدعون الشرّاً
خيراً والخير شرّاً» وبعض الموجود يقال له شرٌّ. فإذا ليس كل موجود خيراً

٣ وايضاً ان الخير يتضمن حقيقة المشتبه . والهيولى الاولى ليست متضمنة حقيقة المشتبه بل حقيقة المشتبه فقط . فهي اذاً ليست متضمنة حقيقة الخير . فاذاً ليس كل موجود خيراً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٣ « ليس في الرياضيات خير » والرياضيات من الموجودات والا لم تكن متعلقة للعلم . فاذاً ليس كل موجود خيراً لكن يعارض ذلك ان كل موجود منائر لله فهو مخلوق من الله . وكل مخلوق من الله فهو خير كما في ١ تيموء والله في غاية الخيرية . فاذاً كل موجود خير والجواب ان يقال ان كل موجود من حيث هو كذلك خير لان كل موجود من حيث هو كذلك موجود بالفعل وكامل نوعاً من الكمال اذ كل فعل كمال ما والكمال يتضمن حقيقة المشتبه والخير كما يتضح مما مر في ف ١ فاذاً كل موجود من حيث هو موجود خير

اذاً اجيب على الاول بان الجوهر والكم وكيف وما يندرج تحتها انما يقيد الموجود بتخصيصها اياه بجهة او طبيعة . والخير ليس يزيد شيئاً من ذلك على الموجود بل انما يزيد عليه اعتبار المشتبه والكمال مما يلائم الوجود في اي طبيعة كان . فاذاً الخير لا يقيد الموجود

وعلى الثاني بانه ليس يقل لموجود شر من حيث انه موجود بل من حيث يخلو عن وجود ما كما يقال للانسان شراً من حيث يخلو عن وجود الفضيلة والعين شريفة من حيث تخلو عن حدة النظر

وعلى الثالث بان الهيولى الاولى كما انها ليست موجوداً الا بالقوة كذلك ليست خيراً الا بالقوة . وثمن جاز ان يقال على مذهب الافلاطونيين انها لا موجود بسبب عدم المقارن لها لكنها تشترك في شيء من الخير اي في النسبة اليه اولا الاستعداد له فلا يلائمها ان تشبه بل ان تشبه

وعلى الرابع بان الرياضيات ليست قائمة بانفسها مفارقة في الوجود والا لكان فيها خير وهو وجودها بل هي مفارقة في الذهن فقط من حيث تجرد عن الحركة والمادة وهكذا عن اعتبار الغاية المتضمنة حقيقة الحرك . ولحلوه موجود ذهني عن الخير او اعتبار الخير ليس بممتنع لان اعتبار الموجود سابق على اعتبار الخير كما مر قريبا في الفصل السابق

الفصل الرابع

هل يتضمن الخير حقيقة العلة الغائية

يُخْطَى الى الرابع بان يُقال : يظهر ان الخير ليس يتضمن حقيقة العلة الغائية بل بالاحرى حقيقة غيرها لان الخير يُوصَف بكونه جميلا كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٠ . والجميل يتضمن حقيقة العلة الصورية . فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة الصورية

٢ وايضا ان الخير وجود مفيض لذاته كما يستفاد من كلام ديونيسيوس في الموضع المذكور حيث قال « الخير ما منه جميع الاشياء قائمة بانفسها وموجودة » . والوجود المفيض يتضمن حقيقة العلة المؤثرة . فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة المؤثرة ٣ وايضا قال اوغسطينوس في اتعاليم ك ١ ب ٣١ « انما نحن موجودون لان الله خير » . ونحن موجودون من الله على انه علة مؤثرة . فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة المؤثرة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣١ « ما لاجله الشيء فهو بمنزلة غاية وخير لما سواه » فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة الغائية والجواب ان يقال لا كان الخير ما يشبهه جميع الاشياء وهذا يتضمن حقيقة الغاية كان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية الا ان حقيقة الخير مع ذلك تقتضي تقدم حقيقة العلة المؤثرة وحقيقة العلة الصورية لاننا نرى ان ما هو اول في

العلية آخر في المعلول فان النار تسخن قبل ان تصدر صورة النار مع ان الحرارة متأخرة في النار عن الصورة الجوهرية . والعلية يوجد فيها اولاً الخير والغاية التي تحرك العلة المؤثرة ثم فعل العلة المؤثرة المحرك الى الصورة ثم الصورة . فاذا بعكس ذلك يجب ان يوجد في المعلول اولاً الصورة التي بها هو موجود ثم يلاحظ فيه القوة الفاعلية من حيث هو كامل في الوجود لان شيئاً يكون كاملاً متى قدر ان يفعل ما يشبهه كما قال الفيلسوف في كتاب الآثار العلوية : وفي كتاب النفس م ٣٤ ثم يلي ذلك حقيقة الخير التي بها يقوم الكمال في الوجود

اذا اوجب على الاول بان الجميل والخير متحددان بالذات لابتنائهما على شيء واحد اي على الصورة ولهذا يوصف الخير بكونه جميلاً لكنهما مختلفان بالاعتبار لان الخير ينظر في مفهومه الخاص الى الشبهة اذ هو ما يشتهيه جميع الاشياء ولذا كان متضمناً حقيقة الغاية فان انشهوة بمنزلة حركة ما الى الشيء . واما الجميل فينظر الى القوة الداركة لانه يقال جميل لما يعجب الناظر اليه فهو قائم بالتناسب المقضى لان الحسن يلتذ بالاشياء المناسبة حتى التناسب كما يلتذ بالمتماثلات اذ الحسن ضرب من العقل وكذا كل قوة درأكة ولما كان الادراك يحصل بالتشبيه والتشبيه ينظر الى الصورة كان مرجع الجميل في الحقيقة الى حقيقة العلة الصورية وعلى الثاني بانه يقال ان الخير وجود مفيض لذاته على حد ما يقال ان الغاية تحرك

وعلى الثالث بان كل ذي ارادة يقال له خير من حيث ان له ارادة خيرة . لاننا بالارادة نستعمل جميع ما فينا ولذا لا يقال لانسان خير لان له عقلاً خيراً بل لان له ارادة خيرة . والارادة تنظر الى الغاية على انها موضوعها الخاص وهكذا يكون قول اوغسطينوس « انما نحن موجودون لان الله خير » محمولاً على العلة الغائية

الفصل الخامس

هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يُقال : يظهر ان حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب لان الخير والموجود متغايران بالاعتبار كما مرَّ في ف ١٠ والكيفية والنوع والترتيب ترجع في ما يظهر الى حقيقة الموجود فقد قيل في حك ٢١ : ١١ « رتب كل شيء بعدد ووزن ومقدار » والى هذه الثلاثة يرجع النوع والكيفية والترتيب فقد كتب اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٤ ب ٣ مانصه « المقدار يعين الكيفية لكل شيء والعَدَدُ يفيد كل شيء النوع والوزن يجذب كل شيء الى السكون والقرار » فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٢ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب خيرات ما فلو كانت حقيقة الخير قائمة بها لوجب ان يكون لكل منها ايضاً كميّة ونوع وترتيب فيلزم التسلل

٣ وايضاً ان الشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب . والشر ليس يزول الخير بالكلية . فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٤ وايضاً ما به تقوم حقيقة الخير فليس يجوز ان يقال له شر . لكنه يقال كميّة شريرة ونوع شرير وترتيب شرير . فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٥ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب معلّنة بالوزن والعدد والمقدار كما يتضح من كلام اوغسطينوس المورد قريباً . وليس لكل خير وزن وعدد ومقدار فقد قال امبروسيوس في كتاب ستة ايام الخلق ١ ب ٩ « ان طبيعة النور هي بحيث ليست مخلوقة بعدد ولا بوزن ولا بمقدار » فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ٣ « ان هذه

الثلاثة وهي الكيفية والنوع والترتيب موجودة في مصنوعات الله بمنزلة خيرات عامة وهكذا فحيث كانت هذه الثلاثة عظيمة كانت خيرات عظيمة وحيث كانت حقيرة كانت خيرات حقيرة وحيث ليست موجودة فليس خير وما ذاك الا لان حقيقة الخير قائمة بها . فاذا حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

والجواب ان يقال ان كل شيء يقال له خير من حيث هو كامل اذا انما يكون مشتق من هذه الحقيقة كما مر في ف ١ و ٣ . ويقال كامل لما ليس بخلو عن شيء مما يقتضيه حال كماله . ولما كان كل شيء هو بصورته والصورة تقتضي امورا سابقة عليها وامورا تلحقها بالضرورة كان لا بد لكون شيء كاملا وخيرا ان يكون له صورة وامور سابقة عليها وامور لاحقة لها . فالذي يسبق الصورة هو تعيين أو تقدير المبادئ المادية أو المؤثرة لها وهذا يعبر عنه بالكيفية ولذا يقال المقدار يعين الكيفية . والصورة يعبر عنها بالنوع لان كل شيء انما يجعل في نوع بالصورة ولذا يقال العدد يفيد النوع اذ الحدود الدالة على حقيقة النوع هي بمنزلة الاعداد كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٠ لانه كما ان الوحدة المضافة او المستطة تغير نوع العدد كذلك الفصل المزداد او المسقط في الحدود يغير النوع . والذي يلحق الصورة هو الميل الى الغاية او الى الفعل او نحوها لان كل شيء من حيث هو موجود يفعل ويميل الى ما يلائمه بحسب صورته وهذا يختص بالوزن والترتيب . فاذا حقيقة الخير من حيث هي قائمة بالوجود الكامل فهي قائمة ايضا بالكيفية والنوع والترتيب اذا اجيب على الاول بان هذه الثلاثة لا تلحق الموجود الا من حيث هو كامل وانما هو خير من هذه الحقيقة

وعلى الثاني بان الكيفية والنوع والترتيب يقال لها خيرات على حد ما يقال لها موجودات اي ليس لانها قائمة بانفسها بل لان غيرها هو بها موجود وخير فلا يلزم ان يكون لها اشياء اخرى هي بها خيرات لانها لا يقال لها خيرات كأن حقيقة خير بها

قائمة بغيرها بل لان حقيقة خيرية غيرها قائمة بها كما ان الياس ليس يقال له موجود
لحصول الوجود له بشي ء آخر بل لان شيئاً هو به موجود من وجه اي ايض
وعلى الثالث بان كل وجود فهو بحسب صورة ما فاذا اكل شي ء يلحقه كيفية
ونوع وترتيب بحسب كل وجود له كما ان للانسان كيفية ونوعاً وترتيباً من حيث
هو انسان وكذا من حيث هو ايض ومن حيث هو فضيل وعالم ومن حيث جميع
ما يصدق عليه . والثالث انما ينعدم به وجود ما كما ينعدم بالعمى وجود النظر فهو اذا
ليس مزبلاً لكل كيفية ونوع وترتيب بل للكيفية والنوع والترتيب اللاحقة للخير
الذي ينعدم به فقط كوجود النظر الذي ينعدم بالعمى

وعلى الرابع بان كل كيفية من حيث هي كذلك خيرة كما قال اوغسطينوس
في كتاب طبيعة الخير ب ٢٣ وكذا الامر في النوع والترتيب . وانما يقال كيفية
شريرة ونوع شرير وترتيب شرير اما لانها اقل مما يجب ان تكون او لعدم تخصيصها
بما يجب ان تخصص به فيقال لها شريرة لاجنيتها وعدم ملائمتها

وعلى الخامس بانه يقال ان طبيعة النور موجودة بلا عدد ووزن ومقدار ليس
مطلقاً بل بالقياس الى الجسائيات لان قوة النور تتناول جميع الجسائيات من
حيث هي صفة فاعلية للجسم الاول المغير اي السماء
الفصل السادس

هل قسمة الخير الى محمود ومفيد ولذبيذ ملائمة

يخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان قسمة الخير الى محمود ومفيد ولذبيذ
ليست ملائمة لان الخير ينقسم الى عشر مقولات كما قال الفيلسوف في الحائقيات
ك ١ ب ٦ م ٣ والمحمود والمفيد واللذبيذ قد يمكن اجتماعها في مقولة واحدة . فاذا
قسمة الخير اليها ليست ملائمة

٢ وايضاً كل قسمة فانما تكون بالتقابلات . وهذه الثلاثة ليست متقابلة في ما

يظهر لان كل محمود لذيد ايضاً ونسب شي من غير المحمود متيداً مما يقتضيه نقابل
المحمود ونفيد لو كانت القسمة هنا بنتقابات كما قال تليوس ايضاً في الواجبات
ك ٠٢ فاذا ليست القسمة المذكورة ملائمة

٣ وايضاً حيثما كان واحد بسبب آخر فهناك واحد فقط . ونفيد ليس خير الا
بسبب اللذيد او المحمود فاذا ليس ينبغي جعله قسيماً لهما

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس قد استعمل قسمة الخير على هذا النحو في كتاب
الواجبات ا ب ٩

والجواب ان يقال يظهر ان هذه القسمة في الحقيقة خاصة بخير الانساني الا انه
مع ذلك اذا اعتبرت حقيقة الخير من جهة اعلى واعلم ترى ملائمة في الحقيقة بخير
من حيث هو خير لان شيئاً خيراً من حيث هو مشتبه ومنتهى لحركة الشهوة
التي يمكن اعتبار انتهاءها بحسب اعتبار حركة الجسم الطبيعي . وحركة الجسم الطبيعي
تنتهي مطلقاً الى الاخير ومن وجه الى الوسط الذي به يتأدى الى الاخير الذي
عنده تنتهي الحركة ويقال لشيء منتهى الحركة من حيث ينتهي عنده جزء
منها وما هو منتهى الخير للحركة يمكن اخذه على معنيين اما ذات الشيء المتوجه الى
الحركة كذلك كان او الصورة واما سكون الحركة في ذلك الشيء . فكذا اذا في
الحركة الشهوانية ما هو مشتبه ومنتهى عنده حركة الشهوة من وجه على انه وسط
به يتأدى الى آخر يقال له مفيد . وما يشتبه على انه خير تنتهي عنده حركة
الشهوة انتهاء مطلقاً من حيث هو ما تتوجه اليه الشهوة بالذات يسمى محموداً لانه
يقال محمود لما يشتبه لذاته . وما تنتهي اليه حركة الشهوة على انه سكون في
الشيء المشتبه فهو لذيد

اذا اوجب على الاول بان الخير باعتبار اتحاد ذاتاً مع الوجود ينقسم الى عشر
مقولات واما باعتبار مفهومه الخاص فيلائمه هذه القسمة

وعلى الثاني بان هذه القسمة ليست بأشياء متقابلة بل باعتبارات متقابلة لانه يقال لذيذ في الحقيقة لما ليس له شيء من حقيقة استهائية الا اللذة اذ قد يكون مع ذلك ضاراً وغير محمود ويقال مفيد لما ليس له في ذاته ما يشتهى لاجله بل انما يشتهى لكونه سبيلاً الى شيء آخر كتناول الدواء المر ويقال محمود لما له في ذاته ما يشتهى لاجله.

وعلى الثالث بان الخير ليس ينقسم الى هذه الثلاثة على انه متواطي لا يصدق عليها بالسوية بل على انه مشكك يصدق عليها بالتقدم واناخر اصدقها اولاً على المحمود ثم على اللذيذ ثم على المفيد

المبحث السادس

في خيرية الله - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في خيرية الله والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الانصاف بالخيرية ملائم لله - ٢ هل الله هو الخير الاعظم - ٣ هل هو وحده خير بماهية - ٤ هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية

الفصل الاول

هل الانصاف بالخيرية ملائم لله

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانصاف بالخيرية ليس ملائماً لله لان حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب . وهذه ليست في ما يظهر ملائمة لله لانه ليس متقدراً ولا متجباً الى شيء . فاذا ليس الانصاف بالخيرية ملائماً له

٢ وايضاً ان الخير ما يشتميه جميع الاشياء . والله ليس يشتميه جميع الاشياء اذ ليس يدركه جميع الاشياء ولا يشتهى شيء ما لم يترك . فاذا ليس الانصاف بالخيرية ملائماً لله

لكن يعارض ذلك قول ار في مرا ٣: ٢٥ «الرب خير للذين ينتظرونه وللنفس التي تلتسه»

والجواب ان يقال ان الاتصاف بالخيرية يلائم الله على وجه الخصوص لان شيئاً خير بحسب كونه مشتق وكل شيء مشتق كماله وكمال الأثر وصورته ضرب من شبه المؤثر اذ كل فاعل يفعل ما يشبهه فتفاعل اذا مشتق ومتضمن حقيقة الخير لان ما يشتق فيه هو المشاركة في شبهه . فاذا لما كان الله هو العلة الأولى للمؤثرة لجميع الاشياء وضح ان حقيقة الخير والمشتق ملائمة له ولذا قد وصفه ديونيسيوس بلخيرية من حيث هو العلة الاولى للمؤثرة بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الله يوصف بكونه خيراً من حيث ان جميع الاشياء حاصلة منه على قيامها بانفسها» اذا اجيب على الاول بان الاتصاف بالكيفية والنوع والترتيب خاص بمحقيقة الخير المخلوق . والخير موجود في الله وجود الشيء في علته . فاذا من شأن الله ان يعين لغيره الكيفية والنوع والترتيب . فاذا هذه الثلاثة موجودة في الله وجود الشيء في علته

وعلى الثاني بان جميع الاشياء باشتباها كالاتما تشتبي الله نفسه من حيث ان كالات جميع الاشياء اشباه للوجود الالهي كما ينفع مما مر في مب ٤ ف ٣ . وهكذا فلاشياء التي تشتبي الله منها ما يدركه في نفسه وهذا خاص بالخلقة الناطقة . ومنها ما يدرك بعض المشاركات في خيريته وهذا يتناول الادراك الحسي ايضاً . ومنها ما يشتبه بالفريزة الطبيعية دون ادراكه وذلك بان يافقه الى غايته من مدرك آخر اعلى

الفصل الثاني

هل الله هو الخير الاعظم

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس بالخير الاعظم لان الخير الاعظم

يزيد شيئاً على الخير والأصدق على كل خير. وكل ما يحصل عن زيادة على شيء
فهو مركب. فإذا الخير الأعظم مركب. وقد مر في مب ٣ ف ٧ أن الله شيء غاية
البساطة. فإذا ليس بالخير الأعظم

٢ وايضاً أن الخير ما يشتهيه جميع الأشياء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١
وليس ما يشتهيه جميع الأشياء إلا الله وحده الذي هو غاية جميع الأشياء. فإذا ليس
شيئاً خيراً إلا الله وهذا يظهر ايضاً من قوله في لو ١٨: ١٩ «لا خير إلا الله وحده»
والأعظم يقال بالنسبة إلى ما سواه كما يقال الحار الأعظم بالنسبة إلى ما سواه من
الحارات. فإذا ليس يجوز أن يقال لله الخير الأعظم

٣ وايضاً أن الأعظم يتضمن نسبة. ولا نسبة بين الأشياء الغير المتجانسة كما لا يصح
أن يقال الحلاوة أكبر أو أصغر من الخط. فإذا لما كان الله غير مجانس لما سواه من
الخيرات كما يتضح مما أسلفناه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ يظهر أنه ليس يجوز
أن يقال له الخير الأعظم بالنظر إليها

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٢ «أن ثالث
الأقانيم الإلهية هو الخير الأعظم الذي تراه العقول البالغة نهاية السلامة»

والجواب أن يقال أن الله هو الخير الأعظم مطلقاً لا في جنس أو رتبة من الأشياء
فقط لأن الله يوصف بكونه خيراً من حيث أن جميع الكمالات المشتقة صادرة عنه
على أنه علتها الأولى كما مر في الفصل ١٤٢ وهي ليست صادرة عنه على أنه
فاعل متواطىء كما يتضح مما مر في مب ٤ ف ٣ بل على أنه فاعل ليس بجامع آثاره
لا في حقيقة نوع ولا في حقيقة جنس. ووجه الشبه إنما يستوي في المعلول والعلّة
متى كانت العلّة متواطئة وأما متى كانت مشتركة فيكون فيها اقوي منه في المعلول
كما أن الحرارة في الشمس أشد منها في النار. فإذا لما كان الخير موجوداً في الله على

انه تعالى العلة الاولى الغير للتواطئة لجميع الاشياء يلزم ان يكون فيه على غاية القوة والاشتداد ولهذا يقال له الخير الاعظم

اذا اجيب على الاول بان الخير الاعظم ليس يزيد على الخير امرأ ثبوتاً مطلقاً بل اضافة فقط والاضافة التي بها يقال شي على الله بالنسبة الى المخلوقات ليست موجودة حقيقة في الله بل في المخلوقات واما في الله فموجودة اعتباراً كما ان المعلوم يقال بالنسبة الى العلم لانه يضاف الى العلم بل لان العلم يضاف اليه . فاذا ليس يلزم ان يكون في الخير الاعظم تركيب بل انما يلزم ان يكون ما سواه منقطعاً عنه فقط وعلى الثاني بان ليس المراد بقول الفيلسوف الخير ما يشتهيه جميع الاشياء ان كل خير يشتهى من جميع الاشياء بل ان كل ما يشتهى يتضمن حقيقة الخير . واما قول لوقا لا خير الا الله وحده فانما المراد به الخير بالماهية كما سيأتي في الفصل الثاني وعلى الثالث بان الاشياء الغير المتجانسة انما لا تكون متناسبة من وجه اذا كانت مندرجة في اجناس مختلفة اما الله فمتميزة عن مجانسة ما سواه من الخيرات لا لانه مندرج في جنس آخر بل لانه خارج عن كل جنس ومبدأ لكل جنس كما مر في مب ٣ ف ٥ . فهو اذن ينسب الى غيره بطريق الزيادة والفوق وهذه هي النسبة التي يتضمنها الخير الاعظم

الفصل الثالث

هل الله وحده خير بماهيته

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس الله وحده خيراً بماهيته لانه كما ان الواحد مساوٍ للموجود كذلك الخير ايضاً كما مر في مب ٥ ف ١ وكل موجود واحد بماهيته كما اوضحه الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٣ . فاذا اكل موجود خير بماهيته

٢ وايضاً اذا كان الخير ما يشتهيه جميع الاشياء كان وجود كل شي نفس

خيرُه اذ الوجود مشتق من جميع الاشياء. وكل شيء موجود بماهيته. فاذا اكل شيء خير بماهيته

٣ وايضاً كل شيء فانما هو خير بخيرته فلو كان شيء ليس خيراً بماهيته يلزم ان تكون خيرته مغايرة لماهيته ولما كانت هذه الخيرية موجوداً ما يلزم ان تكون خيرة فان كانت خيرة بخيرية اخرى عاد الكلام في هذه الخيرية الأخرى فيلزم اما التسلسل الى غير النهاية او الانتهاء الى خيرية ليست خيرة بخيرية اخرى. فاذا اجماع العجبة يجب التزام ذلك في الاول. فاذا كل شيء خير بماهيته

لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في كتاب الاسابيع «ان جميع ما سوى الله خير بالمشاركة» فاذا ليس بالماهية

والجواب ان يقال ان الله وحده خير بماهيته لان كل شيء يقال له خير من حيث هو كامل وكمال شيء يكون على ثلاثة ضرب اولاً من حيث قوامه في وجوده وثانياً من حيث يزداد عليه بعض عوارض ضرورية لكمال فعله وثالثاً من حيث يدرك شيئاً آخر على انه غاية له. فالكمال الاول للنار مثلاً قائم بالوجود الحاصلة عليه بصورتها الجوهرية والكمال الثاني قائم بالحرارة والحدة واليبوسة واشباه ذلك والكمال الثالث قائم باستقرارها في حيزها. لكن هذه الاضرب الثلاثة من الكمال لا تصدق بحسب الماهية على مخلوق بل على الله وحده المنفرد بكون ماهيته عين وجوده والذي لا تعرضه اعراض بل ما يقال على غيره بالعرض يصدق عليه بالذات مثل القادرية والحكيمة ونحوهما كما يتضح مما سر في مب ٣ ف ٦. وايضاً فهو ليس متجهاً الى شيء آخر على انه غاية له بل هو الغاية القصوى لجميع الاشياء. فاذا واضح ان الله وحده حاصل على كل ضرب من الكمال بحسب ماهيته ولذا كان وحده خيراً بماهيته

إذا اجيب على الاول بان الواحد ليس يتضمن حقيقة الكمال بل حقيقة اللاقسمة

فقط التي تصدق على كل شيء بحسب ماهيته . وماهيات البسائط ليست منقسمة
لا بالفعل ولا بالقوة وماهيات المركبات ليست منقسمة بالفعل فقط . ولذا يلزم ان
كل شيء هو بماهيته واحد لا خبير كما نقرر في جرم الفصل
وعلى الثاني بانه وان كان كل شيء خيراً من حيث انه حاصل على الوجود الا
ان ماهية الشيء المخلوق ليست نفس وجوده فلا يلزم ان الشيء المخلوق خبير بماهيته
وعلى الثالث بان خيرية الشيء المخلوق ليست نفس ماهيته بل امرًا زائداً عليها
وهو إما وجوده او كمال زائد على وجوده او توجهه الى الغاية الا ان هذه الخيرية
الزائدة يقال لها خيرة على حد ما يقال لها موجود وهي انما يقال لها موجود لان
شيئاً موجود بها لا لانها موجودة بشيء آخر . فاذًا كذلك انما يقال لها خيرة لان
شيئاً خبير بها لا لان لها خيرية اخرى هي بها خيرة

الفصل الرابع

هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية

بتخطي الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية فقد
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ٨ ب ٣ «خيرٌ هذا وخيرٌ ذاك فارفع هذا
وذاك وانظر الى مجرد الخير ان استطعت تر الله لا خيراً بغير آخر بل خير كل
خير» وكل شيء خبير بخيره فاذا كل شيء خبير بالخير الذي هو الله
٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب الاسابيع ان جميع الاشياء يقال لها خيرة
من حيث هي متوجهة الى الله . وهذا باعتبار الخيرية الالهية . فاذا جميع الاشياء خيرة
بالخيرية الالهية

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء خيرة من حيث هي موجودة . وليس يقال
لجميع الاشياء موجودات بالوجود الالهي بل بوجودها الخاص . فاذا ليست جميع
الاشياء خيرة بالخيرية الالهية بل بخيرتها الخاصة

والجواب ان يقال ان الاشياء المفهومة اضافة ليس يتمتع ان يسمى بعضها من الخارج كما ان بعض الاشياء يسمى متخيلاً من الخير ومتقدراً من المقدار . واما الاشياء المقولة على وجه الاطلاق فلخلفت فيها فذهب افلاطون الى ان لجميع الاشياء مثلاً مجردة وان الافراد المشخصة تسمى منها لمشاركتها اياها كما ان سقراط مثلاً يقال له انسان . ان باعتبار صورة الانسان المجردة . وكما كان يجعل للانسان والفرس صورة مجردة . يسميها انساناً بالذات وفرساً بالذات . كان يجعل للموجود والواحد صورة مجردة . يسميها موجوداً بالذات وواحداً بالذات . وان كل شيء انما يقال له موجود وواحد بمشاركتها . وكان يقول ان هذا الموجود بالذات والواحد بالذات هو الخير الاعظم ولما كان الخير مساوفاً للموجود كالواحد كان يقول ان الخير بالذات هو الله الذي منه يسمى كل شيء ، خيراً على سبيل المشاركة — وهذا المذهب وان لم يكن صحيحاً في ما يظهر من حيث يجعل للاشياء الطبيعية مثلاً مجردة قائمة بانفسها مما قد رده ارسططاليس من وجوه كثيرة في الالهيات كـ ٣ الا ان من المحقق مطلقاً ان شيئاً ما اول وهو موجود وخير بماهيته وهو الذي نسيه الله كما يتضح مما مر في مب ٢ ف ٣ وهذا قد وافق عليه ارسططاليس ايضاً . فاذا يجوز ان يسمى كل شيء خيراً وموجوداً من الاول الذي هو موجود وخير بماهيته من حيث يشاركه بمشابهته اياه نوعاً من المشابهة ولو بعيداً وناقصاً كما يتضح مما مر في مب ٦ ف ٣ . فاذا كل شيء يقال له خير بالخيرية الالهية من حيث هي المبدأ الاول المثالي والفاعلي والغائي لكل خيرية — الا ان كل شيء مع ذلك يقال له خير بما هو حال فيه من شبه الخيرية الالهية القائمة به حقيقة خيرته التي يسمى منها . وعلى هذا يكون لجميع الاشياء خيرية واحدة وخيريات متكررة . وبهذا يتضح الجواب على ما اعترض به

المبحث السابع

في عدم تناهي الله - وفيه أربعة فصول

بعد البحث في كمال الله ينبغي البحث في عدم تناهيه وفي وجوده في الاشياء اذ انما يوصف بالوجود في كل مكان من حيث انه غير محصور وغير متناه. والبحث في الاول يدور على اربع مسائل - ١ هل الله غير متناه - ٢ هل شيء غير متناه بحسب الماهية - ٣ هل يمكن ان يكون شيء غير متناه في الحجم - ٤ هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء غير متناه في الكثرة

الفصل الاول

هل الله غير متناه

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الله ليس بغير متناه لان كل غير متناه غير كامل لتضمنه حقيقة الجزء والمبغى كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٦. والله في غاية الكمال. فاذا ليس بغير متناه

٢ وايضاً ان المتناهي وغير المتناهي انما يلائمان الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥. والله ليس فيه كمية لانه ليس جسماً كما مر في م ٣ ف ١. فاذا ليس يلائمه ان يكون غير متناه

٣ وايضاً ما كان هنا بحيث ليس في مكان آخر فهو متناه في المكان فاذا ما كان هذا بحيث ليس شيئاً آخر فهو متناه في الجوهر. والله هو هذا لا شيء آخر لانه ليس حجراً ولا خشباً. فاذا ليس غير متناه في الجوهر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ٤ «ان الله غير متناه وسرمدي وغير محصور»

والجواب ان يقال ان جميع الفلاسفة القدماء قد وصفوا المبدأ الاول بكونه غير

متفاوت كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وقد اصابوا بذلك للملاحظتهم ان الاشياء تصدر
عن المبدأ الاول الى غير النهاية غير انه لما وهم بعض في طبيعة المبدأ الاول ترتب
على ذلك وهمهم في عدم تنافيه لانهم لما جعلوا المبدأ الاول مادة وصفوه من ثم
باللاتناهي المادي فقالوا ان مبدأ الاشياء الاول جسم غير متناه - فاذا لا بد من
اعتبار ان شيئاً يقال له غير متناه من حيث هو غير محدود . وكل من المادة والصورة
تتحدد بالآخرى نوعاً من التحديد فتحدد المادة بالصورة من حيث ان المادة قبل قبولها
الصورة تكون بالقوة الى صور كثيرة فتمت قبلت واحدة منها تحددت بها وتتحدد الصورة
بالمادة من حيث ان الصورة في نفسها عامة تكثير فتمت حلت في المادة صارت
صورة هذا الشيء على وجه التحصل . ثم ان المادة لتتكمّل بالصورة التي تتحدد بها
ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة المادة يتضمن حقيقة غير الكامل لانه بمعنى
المهيول العارية عن الصورة واما الصورة فانها لا تتكمّل بالمادة بل بالآخرى تنحصر
بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحصلة بالمادة يتضمن حقيقة
الكامل . والشيء البالغ اقصى درجة الصورية في جميع الاشياء هو الوجود كما يتضح
بما مرّ في مب ٤ ف ١ . فذاً لما كان الوجود الالهي ليس وجوداً حالاً في شيء . بل
كان الله عين وجوده القديم بنفسه كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٤ يتضح ان الله
غير متناهٍ وكامل . وبذلك يتضح الجواب على الاول
واجب على الثاني بان حد الكمية بمنزلة صورة لها بدليل ان الشكل القائم
بتحدد الكمية صورة ما كميّة فلذاً غير المتناهي الذي يلائم الكمية هو غير المتناهي
الذي من جهة المادة وهذا لا يوصف به الله كما مرّ في جرم الفصل
وعلى الثالث بان وجود الله بمجرد كونه قائماً بنفسه وليس حالاً في شيء . يمتاز
من حيث هو غير متناهٍ عما سواه ويترّده عما عده كما انه لو كان الياض قائماً بنفسه
لكان بمجرد عدم حصونه في غيره ممتازاً عن كل يياض حال في موضوع

الفصل الثاني

هل يمكن ان يكون شيء سوى الله غير متناه في الماهية

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناه في الماهية لان قدرة الشيء على نسبة ماهيته فاذا كانت ماهية الله غير متناهية يلزم ان تكون قدرته غير متناهية فتقدر ان تصدر أثراً غير متناه لان مبلغ القدرة يُعرف من اثرها

٢ وايضاً كل ما قدرته غير متناهية فماهيته غير متناهية . وقدرة العقل المخلوق غير متناهية لانه يعقل الكل الذي يمكن انتشاره في افراد غير متناهية . فاذا كل جوهر عقلي مخلوق غير متناه

٣ وايضاً ان الميوني الأولى مغايرة لله كما مر بيانه في مب ٣ ف ٢ و ٨ . والميوني الأولى غير متناهية . فاذا يمكن ان يكون شيء سوى الله غير متناه

لكن يعارض ذلك ان غير المتناهي لا يمكن ان يكون صادراً عن مبدأ آخر كما في الطبيعيات ٣ م ٣٠ وكل ما سوى الله فهو صادر عن الله صدوره عن المبدأ الاول . فاذا لا يمكن ان يكون شيء سوى الله غير متناه

والجواب ان يُقال ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناه من وجه لا مطلقاً لانه اذا كان كلامنا على غير منتهاي باعتبار تصاف المادة به فواضح ان لكل موجود بالفعل صورة ما فتكون مادته محدودة بها لا انه لما كانت المادة بحسب كونها لاسية صورة واحدة جوهرية لا تنزل بالقوة الى صور كثيرة عرضية جاز ان يكون المتناهي مطلقاً غير متناه من وجه كالخشب مثلاً فانه متناه في صورته لكنه غير متناه من وجه من حيث انه بالقوة الى أشكال غير متناهية . واذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار تصاف الصورة به فواضح ان ما صورته في مادة متناه مطلقاً وليس غير متناه بوجه من الوجود لما اذا وجد بعض صور مخلوقة لا في

مادة بل قائمة بانفسها كالملائكة في مذهب بعض كانت غير متناهية من وجه من حيث انها ليست محدودة لو محصورة بمادة الا انه لما كان للصورة المخلوقة القائمة بنفسها على هذه الصفة وجود وليس نفس وجودها تحتم ان يكون وجودها مقبولا ومحصورا في طبيعة محدودة فلا يمكن ان يكون غير متناه مطلقا

لذا اجيب على الاول بان كون ماهية الشيء نفس وجوده منافي لحقيقة المصنوع لان الوجود القائم بنفسه ليس هو الوجود المخلوق فاذا ينافي حقيقة المصنوع ان يكون غير متناه مطلقا فاذا كما ان الله وان كانت قدرته غير متناهية لا يقدر ان يصنع شيئا غير مصنوع للزوم اجتماع التقيضين معا كذلك لا يقدر ان يصنع شيئا غير متناه مطلقا

وعلى الثاني بان كون قوة العقل تتناول على نحو ما غير المتناهيات انما ينشأ عن كون العقل صورة لافي مادة بل اما مفارقة بالكلية كما هي جواهر الملائكة او في الاقل قوة عقلية ليست فعلا لآله ما في النفس العقلية المتصلة بالبدن

وعلى الثالث بان الميولي الاولى ليست موجودة بنفسها في طبيعة الكائنات اذ ليست موجودا بالفعل بل بالقوة فقط فهي بالاولى شيء مقارن للمخلوق لا مخلوق ومع ذلك فهي باعتبار القوة ايضا ليست غير متناهية مطلقا بل من وجه لان قوتها لا تتناول الا الصور الطبيعية

الفصل الثالث

هل يمكن ان يكون شيء غير متناه بالفعل في المحجم

يُحْتَجُّ الى الثالث بان يُقال: يظهر ان شيئا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل في المحجم فان العلوم الرياضية ليس فيها كذب لان المجريدين لا يكذبون كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٢م ١٨. والعلوم الرياضية تستعمل غير المتناهي في المحجم فان المهندس يقول في براهينه: ليكن هذا الخط غير متناه: فاذا ليس يتم

ان يكون شي غير متناه في الحجم

٢ وايضاً ما ليس ينافي حقيقة شي فلا يمتنع اتصافه به . وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم بل يظهر ان المتناهي وغير المتناهي هما بالحري من انفعالات الكمية . فاذا ليس يستحيل ان يكون حجم غير متناه

٣ وايضاً ان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية فان المتصل يُحدّ بانه ما يقبل القسمة الى غير النهاية كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ والمتضادات من شأنها ان تنوارد على شي واحد بعينه فاذا لما كانت القسمة يقابلها الزيادة والقلّة يقابلها الصكثرة جاز في ما يظهر زيادة الحجم الى غير النهاية . فاذا يجوز ان يكون حجم غير متناه

٤ وايضاً ان الكمية والاتصال يحصلان للحركة والزمان من الحجم الذي عليه تنقطع الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ . وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الزمان والحركة لان كل ما ليس يقبل القسمة في الزمان والحركة المستديرة فهو مبدأً ومنتهى . فاذا عدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم ايضاً

لكن يعارض ذلك ان لكل جسم سطحاً . وكل جسم له سطح فهو متناه لان السطح هو طرف الجسم المتناهي فاذا كل جسم متناه وكذا يقال في السطح والخط فاذا ليس شي غير متناه في الحجم

والجواب ان يقال ان عدم التناهي في الماهية غير وعدم التناهي في الحجم غير فذهب ان جسم ما غير متناه في الحجم كالثار أو الهواء مثلاً لا يكون مع ذلك غير متناه في الماهية لزوم كون ماهيته محدودة الى نوع بالصورة والى شخص بالمادة وياً كان قد نقرر بما تقدم ان ليس شي من المخلوقات غير متناه في الماهية بقي النظر في ما اذا كان شي من المخلوقات غير متناه في الحجم . ولذا ينبغي ان يعلم ان الجسم الذي هو حجم تم يؤخذ على ضربين تعليلي من حيث يلاحظ فيه الكم فقط وطبيعي من حيث يلاحظ فيه الهيولى والصورة . اما ان الجسم الطبيعي يستحيل ان

يكون غير متناهٍ بالتعلُّل فظاهرٌ لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ صورةً جوهريةً محدودةً
وإذا كان يلحق الصورة الجوهرية عوارض فلا بدَّ أن يلحق الصورة المحدودة عوارض
محدودة ومن جعلها الكمية . فإذا كل جسمٍ طبيعيٍّ له كميةٌ محدودة في الأكثر وفي
الأقل كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م . ٤ فإذا يستحيل أن يكون جسمٌ طبيعيٌّ
غير متناهٍ . وهذا يتضح أيضاً من الحركة لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ حركةً طبيعيةً والجسم
الغير المتناهي لا يمكن أن يكون له حركةٌ طبيعيةٌ : لا مستقيمة اذ ليس يتحرك شيءٌ
طبيعاً بحركة مستقيمة الا متى فارق مكانه وهذا ممتنع في الجسم الغير المتناهي للزوم
شغله جميع الامكنة فيكون كل مكانٍ مكانه على السواء : ولا مستديرة اذ لا بدَّ
في الحركة المستديرة من انتقال احد اجزاء الجسم الى حيث كان الجزء الآخر وهذا
ممتنع في الجسم المستدير على تقدير كونه غير متناهٍ لان الخطَّين الخارجين من
المركز كليهما امتدًا ازداد التباعد بينهما فلو كان الجسم غير متناهٍ لتباعدت الخطوط
بينها الى غير النهاية فامتنع اتصال احدها بكان الآخر — وكذا الحال ايضاً في
الجسم التعليبي لا نأنا اذا تصورنا جسماً تعليمياً موجوداً بالفعل فلا بدَّ أن تصوره في
صورةٍ ما اذ ليس يوجد شيءٌ بالفعل الا بصورته فإذا لمَّا كنت صورة الكرم
حيث هو كرمٌ هي الشكل تعين أن يكون له شكل فيكون متناهياً لأن الشكل ما
كان محدوداً بطرف او اطراف

إذا اجيب على الاول بان المهندس ليس يفتقر الى اخذ خطٍ غير متناهٍ بالفعل
بل الى اخذ خطٍ متناهٍ بالفعل يمكن ان يُحذف منه قدر ما يُحتاج اليه وهذا يسميه
خطاً غير متناهٍ

وعلى الثاني بان عدم التناهي وإن لم يكن منافياً لحقيقة مطلق الحجم الا انه منافٍ
لحقيقة كل نوعٍ منه كذي الذراعين او ذي الثلث الاذرع او المستدير او المثلث
الزوايا وما اشبه ذلك . وما ليس يوجد في نوعٍ فلا يمكن ان يوجد في الجنس . فإذا

لا يمكن ان يكون حجم غير متناه اذ ليس نوع من انواع العجم غير متناه
وعلى الثالث بان غير المتناهي الذي تتصف به الكمية انما يكون من جهة المادّة
كما مرّ في ف ١ وقسمة الكل وارادة على المادّة لان الاجزاء من حقيقة المادّة واما
الزيادة فموردها الكل الذي هو من حقيقة الصورة ولذا لا يوجد غير متناه في زيادة
العجم بل في القسمة فقط

وعلى الرابع بان الحركة والزمان لا يوجدان بالفعل كلّهما معاً بل تدريجاً ولذا كان
لها قوة مختلطة بالفعل . واما العجم فيوجد بالفعل كلّهُ معاً ولذا كان غير المتناهي
المتصفة به الكمية والذي من جهة المادّة متافياً لكلية العجم دون كلية الزمان
والحركة لان الوجود بالقوة من شأن المادّة

الفصل الرابع

هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء غير متناه في الكثرة

يُخطئ الى الرابع بان يُقال : يظهر انه يمكن ان يوجد كثرة غير متناهية بالفعل
اذ ليس يمتنع خروج ما بالقوة الى الفعل . والعدد يقبل التكرار الى غير النهاية . فاذا
ليس يمتنع وجود كثرة غير متناهية بالفعل

٢ وايضاً كل نوع فانه يمكن ان يوجد بالفعل فرد من افرادهِ . وانواع الشكل غير
متناهية . فاذا يمكن ان يوجد بالفعل اشكال غير متناهية

٣ وايضاً ان الاشياء التي ليست متقابلة ليست متمانعة . لكنه اذا وجدت كثرة
من الاشياء فلا يزال بالامكان وجود اشياء اخرى كثيرة لا تقابلها . فاذا ليس يمتنع
اجتماع اشياء اخرى ايضاً معها في الوجود وهكذا الى غير النهاية . فاذا يمكن وجود
اشياء غير متناهية بالفعل

لكن يعارض ذلك قوله في ح ك ٢١: ١١ «رَبَّتْ كُلُّ شَيْءٍ بِوزْنٍ وَعَدَدٍ
وَمَقْدَارٍ»

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين فذهب بعض كاهن سينا والغزالي الى انه يستحيل ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات وليس يستحيل ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض فانه يقال كثرة غير متناهية بالذات متى اقتضى لشيء وجود كثرة غير متناهية وهذا محال للزوم توقف شيء على امور غير متناهية فلا يتم صدوره ابداً اذ يستحيل قطع غير المتناهيات . ويقال كثرة غير متناهية بالعرض متى لم يقتض لشيء كثرة غير متناهية بل انما يتفق ذلك بالعرض وهذا يمكن توضيحه في عمل الخلد الذي يقتضى له بالذات كثرة ما اى وجود صناعة في النفس ويد محرك ومطرقة ولو تكثرت هذه الاشياء الى غير النهاية فلا يتم عمل الخلد ابداً للزوم توقفه على اسباب غير متناهية واما كثرة المطارق التي تعرض من انكسار واحدة واتخاذ أخرى فهي كثرة بالعرض لانه يعرض أن يعمل بمطارق كثيرة ولا فرق في ذلك بين ان يعمل بمطرقة او بمطرتين او اكثر او بمطارق غير متناهية لو كان العمل في زمان غير متناه وعلى هذا النحو جواز ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض . لكن هذا محال لان كل كثرة فيجب ان تكون مندرجة في نوع من انواع الكثرة وانواع الكثرة تابعة لانواع الاعداد وليس نوع من انواع الاعداد غير متناه لان كل عدد فهو كثرة متقدرة بالواحد فاذا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات ولا بالعرض — وايضاً فكل كثرة موجودة في طبيعة الكائنات مخلوقة وكل مخلوق منحصراً في قصبة معينة من قصود الخالق اذ ليس بفعل فاعل عبثاً . فاذا لا بد من انحصار جميع المخلوقات في عدد معين . فاذا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية ولا بالعرض . واما وجود كثرة غير متناهية بالقوة فممكناً لان زيادة الكثرة تتبع قسمة الحجم فانه كلما قُسم شيء حصل اموراً أكثر بالعدد . فاذا كما ان غير المتناهي يوجد بالقوة في قسمة المتصل لورودها على المادة كما تقدم في الفصل الآنف كذلك يوجد ايضاً بالقوة

في زيادة الكثرة

إذا اجيب على الأول بان كل ما بالقوة فانه يخرج الى الفعل بحسب حال وجوده فان اليوم ليس يخرج الى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً وكذا غير المتناهي في الكثرة ليس يخرج الى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً لجواز ان يؤخذ بعد كل كثرة كثرة اخرى الى غير النهاية

وعلى الثاني بان عدم تنامي انواع الاشكال انما يحصل لها من عدم تنامي العدد لان انواع الاشكال هي كالثلاث الاضلاع والمربع الاضلاع وحلماً جراً . فاذا كما ان الكثرة العددية الغير المتناهية لا تخرج الى الفعل كلها معاً كذلك كثرة الاشكال ايضاً

وعلى الثالث بانه وان كن وجود بعض الاشياء لا يقابله وجود اشياء اخرى الا ان وجود غير المتناهيات متبلي لكل نوع من انواع الكثرة . فاذا يستحيل وجود كثرة غير متناهية بالفعل



المبحث الثامن

في وجود الله في الاشياء - وفيه اربعة فصول

لما كان لازم غير اختلافي في ما يظهر ان يكون في كل مكان وفي جميع الاشياء وجب النظر في ما اذا كان ذلك ماثلًا لله في البحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الله موجود في جميع الاشياء - ٢ هل هو موجود في كل مكان - ٣ هل هو موجود في كل مكان ذاتاً وقوة وحضوراً - ٤ هل توجد في كل مكان خاص بالله

الفصل الأول

هل الله موجود في جميع الاشياء

يتخطى الى الأول بان يقال : يظهر ان الله ليس موجوداً في جميع الاشياء لان

ما هو فوق جميع الاشياء فليس يوجد في جميع الاشياء . والله فوق جميع الاشياء
كقوله في مز ١٢ : ٤ « الرب متعال على كل الامم الخ . فاذا ليس موجوداً سي في
جميع الاشياء

٢ وايضاً ما يوجد في شيء يكون محوياً منه . والله ليس محوياً من الاشياء بل
بالاخرى حاوياً لها . فاذا ليس موجوداً في الاشياء بل بالآخرى الاشياء موجودة فيه
وبناء على هذا قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٢٠ « لآقول ان جميع الاشياء
موجودة فيه اولى من القول انه موجود في مكان »

٣ وايضاً كلما كان فاعلاً اشد قدرة يتصل أثره الى الأبعد والله فاعل قدير
غاية القدرة . فاذا يمكن وصول أثره الى الاشياء البعيدة عنه ايضاً وليس يجب
وجوده في جميع الاشياء

٤ وايضاً ان الشياطين من جملة الاشياء وليس الله مع ذلك موجوداً فيهم اذ لا
يجتمع النور والظلام كما قال الرسول في ٢ كور ٦ : ١٥ . فاذا ليس الله موجوداً في
جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك انه حيثما يفعل شيء فيمكنه يوجد والله يفعل في جميع
الاشياء كقول اش ٢٦ : ١٢ « يا رب كل اعمالنا انت عملتها فينا » فهو اذن موجود
في جميع الاشياء

ولجواب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء لا كجبر الماهية وكالعرض بل
كما يحضر الفاعل عند الشيء الذي يفعل فيه لان كل فاعل يجب ان يتصل بما
يفعل فيه مباشرة وان يماسه بقدرته ولذا قرر الفيلسوف في الطبيعيات ك ١٠ م ٧
وجوب اجتماع المتحرك والحرك معاً . واذا كان الله هو عين الوجود بماهيته يجب ان
يكون الوجود المخلوق هو اثره الخاص كما ان اصدار النارية هو اثر النار الخاص .
وهذا الاثر يصدره الله في الاشياء لا عند ابتدائها في الوجود فقط بل ما دامت

محفوظة فيه كمن النور يصدر في الهواء عن شمس ما دام الهواء مستقيماً . فإذا ما دام الشيء حاضراً على الوجود يجب ان يكون الله حاضراً عنده بحسب الحال الحاصل بينا على الوجود . على ان الوجود هو الامر الادخل ولا يطن في كل شيء . لانه الامر الصوري لكل ما هو موجود في الخارج كما يتضح مما مرّ قريباً في مب ٧ ف ١ . فإذا من الضرورة ان يكون الله موجوداً في جميع الاشياء وان يكون موجوداً فيها باطناً

إذا اجيب على الاول بان الله فوق كل شيء بسمو طبعه وهو مع ذلك موجود في جميع الاشياء من حيث هو علة وجود جميع الاشياء كما مرّ في جرم الفصل وعلى الثاني بانه وان قيل ان الجسمانيات توجد في شيء على انه حاو لها الا ان الروحانيات تحوي ما توجد فيه كتحوي النفس البدن . فإذا الله ايضاً موجود في الاشياء على انه حاو لها ومع ذلك فتشبيهاً بالجسمانيات يقال ان جميع الاشياء موجودة فيه من حيث انها محوطة منه

وعلى الثالث بان كل فاعل بائغة ما بلغت قدرته ليس يصل اثره الى شيء بعيد الا اذا فعل فيه بواسطة على ان قدرة الله العظمى قد اختصت بانها تفعل في جميع الاشياء مباشرة . فإذا ليس شيء بعيداً عن الله كان الله ليس موجوداً فيه ومع ذلك فيقال ان الاشياء بعيدة عن الله لما ينتهاله من جهة الطبع او النعمة كما انه ايضاً فوق جميع الاشياء بسمو طبعه

وعلى الرابع بانه يعتبر في الشياطين امران الطبيعة التي هي من الله وسماجة الائم التي ليست منه ولذا لا ينبغي ان يسم مطلقاً ان الله موجود في الشياطين بل انما يسم ذلك من حيث انهم اشياء اما الاشياء التي لها طبيعة غير سمجة فينبغي ان يقال مطلقاً ان الله موجود فيها

الفصل الثاني هل الله موجود في كل مكان

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس موجوداً في كل مكان لأن معنى الوجود في كل مكان الحصول في كل حيز. والحصول في كل حيز ليس ملائماً لله الذي لا يلائمه التحيز لأن غير الجسمانيات لا تحيز كما قال بولس في كتاب الاسايي. فإذا ليس الله موجوداً في كل مكان

٢ وايضاً ان نسبة المكان إلى القارات كنسبة الزمان إلى المتعاقبات. والواحد الغير التجزي. من الفعل أو الحركة يتمتع وجوده في ازمته مختلفة فكذلك الواحد الغير التجزي في جنس القارات يتمتع وجوده في جميع الامكنة. والوجود الالهي ليس متعاقباً بل قارراً. فإذا ليس الله موجوداً في امكنة متكررة وهكذا ليس موجوداً في كل مكان

٣ وايضاً ما يحصل كله في مكان ما فليس شيء منه مفارقاً لذلك المكان. ولو كان الله موجوداً في مكان لكان كنهه هناك اذ ليس له اجزاء فلم يكن شيء منه مفارقاً لذلك المكان. فإذا ليس موجوداً في كل مكان

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٢٣: ٢٤ «تأملوا السماوات والارض»

والجواب ان يقال لما كان المكان شيئاً ما كان حصول شيء في المكان يحصل معنيين اما على طريقة سائر الاشياء كما يقال ان شيئاً حاصل في غيره باني وجهه كان حصول اعراض المكان في مكان أو على طريقة المكان اخاصة بحصول المتكينات في المكان. والله على كلا التفسيرين حاصل من وجه في كل مكان فهو أولاً كما انه موجود في كل شيء على انه مؤتيه الوجود والقوة والفعل كذلك هو موجود في كل مكان على انه مؤتيه الوجود والقوة الخيرية. ثم ان المتكينات تحصل في المكان من حيث تملأه والله مالى كل مكان لا كالجسم لانه يقال ان الجسم مملأ

المكان بمعنى انه لا يحتمل معه جسماً آخر وحصول الله في مكان لا يمانع حصول غيره هناك بل بالاحرى انما يملأ جميع الامكنة بافاضته الوجود على جميع المتمكانات المألثة لجميع الامكنة

اذا اجيب على الاول بان غير الجسائيات ليست تتميز بماسة الكمية المقدارية كالاجسام بل بماسة القوة

وعلى الثاني بان غير المتجزى قسماً احدها ما هو طرف المتصل كالنقطة في القارآت والآن في المتعاقبات واذ كان هذا الغير المتجزى في القارآت ذا وضع معين يمتنع وجوده في اجزاء كثيرة من الحيز او في احياز كثيرة وكذا غير المتجزى من الفعل او الحركة اذ كان له رتبة معينة في الحركة او الفعل يمتنع وجوده في اجزاء كثيرة من الزمان. والثاني ما هو خارج عن جنس المتصل كله وبهذا المعنى يقال للجواهر الغير الجسمية كالله والملاك والنفس غير متجزئة. فاذا هذا الغير المتجزى ليس يتعلق بالمتصل كشيء منه بل من حيث يماسه بقوته. فاذا انما يوجد في حيز واحد او احياز كثيرة وفي حيز صغير او كبير بحسب تناول قوته واحداً او اكثر صغيراً او كبيراً

وعلى الثالث بان الكل يقال بالنظر الى الاجزاء والجزء نوعان : جزء الماهية كما يقال للصورة والمبوى جزء المركب والجنس والفصل جزء النوع : وجزء الكمية وهو الذي تنقسم اليه كمية ما فما يوجد في مكانه كله بكمية الكمية يمتنع وجوده خارجاً عن ذلك المكان لان كمية المتمكن تنطبق على كمية المكان فاذا لم تكن كمية المكان لم تكن كمية الكمية واما كمية الماهية فليست تنطبق على كمية المكان فلا يلزم ان ما كان كله بكمية الماهية في شيء ليس يوجد بحال خارجاً عن ذلك الشيء كما هو ظاهر ايضاً في الصور العرضية الحاصلة على كمية بالعرض فان البياض يوجد كله في كل جزء من اجزاء السطح اذا اغترت كمية الماهية لانه يوجد بحسب تمام حقيقة النوعية

في كل جزء من اجزاء السطح . اما اذا اعتبرت الكلية بحسب الكمية الحاصلة له
بالعرض فلا يكون بهذا الاعتبار موجوداً كله في كل جزء من اجزاء السطح . على ان
الجواهر الغير الجسمية ليس فيها كلية لا بالذات ولا بالعرض الا بحسب تمام حقيقة
الماهية ولذا فكما ان النفس موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كذلك الله
موجود كله في جميع الوجودات وفي كل واحد منها

الفصل الثالث

هل الله موجود في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الله موجوداً في
جميع الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوة اذ انما يوجد في شيء ذاتاً ما وجوده في ذلك الشيء
ذاتي له . وليس وجود الله في الاشياء ذاتياً لما اذ ليس الله من ماهية شيء . فاذا
ليس ينبغي القول بان الله موجود في الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوة .

٢ وايضاً ان حضور شيء عند شيء هو عدم خلوه عنه . ووجود الله ذاتاً في
جميع الاشياء انما هو عدم خلوه شيء عنه . فاذا وجود الله في جميع الاشياء ذاتاً ووجوده
فيها حضوراً واحد . فاذا لافائدة في القول بان الله موجود في الاشياء ذاتاً
وحضوراً وقوة

٣ وايضاً كما ان الله هو مبدأ جميع الاشياء بقوته كذلك هو مبدأها بعلمه وارادته
لكنه ليس يقال ان الله موجود في جميع الاشياء علماً واردة فكذلك ليس يقال انه
موجود فيها قوة

٤ وايضاً كما ان النعمة كمال زائد على جوهر الشيء كذلك يوجد كمال لا شيء آخر
كثيرة زائدة فلو قيل ان الله موجود في بعض الاشياء على نحو مخصوص بحسب
النعمة لوجب في ما يظهر ان يعتبر له بحسب كل كمال نحو مخصوص من الوجود
في الاشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في شرح تثنيد الاناشيد ب ه «ان الله موجود بالعموم — في جميع الاشياء حضوراً وقوة وجوهرًا لكنه يقال انه موجود بالخصوص في بعض الاشياء نعمة»

والجواب ان يقال ان الله يقال انه موجود في شيء على نحوين احدهما على طريقة العلة الفاعلة وهو على هذا النحو موجود في جميع معلولاته والثاني كوجود متعلق الفعل في الفاعل مما هو خاص بافعال النفس على حسب وجود المعروف في العارف والمشتبه في المشتبه فهو اذا على هذا النحو موجود خاصة في الخليقة الناطقة التي تعرفه وتحميه بالفعل او بالملكة . واذ كانت الخليقة الناطقة حاصلة على ذلك بالنعمة كما سياتي بيانه قريباً في مب ١٢ ف ٤ يقال ان الله موجود على هذا النحو في القديسين بالنعمة . اما انه كيف يوجد في سائر الاشياء المبدعة منه فيجب اعتباره مما يقال انه موجود في الانسانيات فانه يقال ان ملكاً موجود في مملكته كلها اي بقوته وان لم يكن حاضراً في كل مكان منها ويقال ان شيئاً موجود بحضوره في جميع ما يكون بمرآه كما يقال ان جميع ما في بيت ما حاضر لمن ليس مع ذلك موجوداً بجوهره في كل جهة من جهات البيت ويقال ايضاً ان شيئاً موجود بجوهره او بذاته في المكان الحاصل فيه جوهره — اذا عرفت ذلك فقد ذهب جماعة وهم المانوية الى ان الروحانيات وغير الجسمانيات خاضعة للسلطان الالهي واما المنظورات والجسمانيات فكانوا يقولون انها خاضعة لسلطان المبدأ المضاد وابطالاً لزعيم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء بقوته — وذهب آخرون الى ان جميع الاشياء خاضعة للقدرة الالهية لكنهم كانوا يقولون ان العناية الالهية لا تشمل هذه الاجسام السافلة وهؤلاء هم الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢: ١٤ «السحاب مستر له فلا يرى وعلى قبة السماوات يتخطى» وابطالاً لزعيم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء بحضوره — وذهب غيرهم الى ان عناية الله شاملة لجميع الاشياء لكنهم ذهبوا مع ذلك

الى ان الاشياء لم تبدع كلها من الله ابتداء بل لما ابدع الله ابتداء المبدعات الاولى وهي ابدعت ما سواها وانطالاً لزعم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء بذاته . فهو اذا موجود قوة في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء خاضعة لسلطانه وموجود حضوراً في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء عارية ومكشوفة لعينه وموجود ذاتاً في جميع الاشياء من حيث انه حاضر لجميع الاشياء كلمة وجودها كما مر في ف ١

اذا اجيب على الاول بان ليس المراد بكون الله موجوداً في جميع الاشياء ذاتاً انه موجود فيها بذاتها كأنما هو من ماهيتها بل بذاته لان جوهره حاضر لجميع الاشياء على انه علة وجودها كما مر في ف ١

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال لشيء انه حاضر لشيء من حيث هو واقع بمראה وان كان بعيداً عنه بجوهره كما مر في جرم الفصل ولذا وجب جعل ضربين من الوجود اي ذاتياً وحضورياً

وعلى الثالث بان من حقيقة العلم والارادة ان يكون المعلوم في العالم والمراد سيف المريد فاذا لان يقال ان الاشياء باعتبار العلم والارادة موجودة في الله اخرى من ان يقال انه موجود فيها ولما القوة فمن حقيقتها ان تكون مبدأ الفعل في الغير ففاعل اذا باعتبار القوة يفعل ويتعلق بالشيء الخارج جوهره كما يجوز ان يقال ان الفاعل موجود في شيء آخر قوة

وعلى الرابع بان ليس كذلك زائد على الجوهر يجعل الله موجوداً في شيء على انه موضوع معروف ومحبوب سوى النعمة ولذا كانت النعمة وحدها تجعل لله نحواً مخصوصاً من الوجود في الاشياء . وهناك نحو آخر مخصوص لوجود الله في الانسان بالاتحاد وسياً في بحثه في محله ق ٣ مب ٢ ف ١

الفصل الرابع

هل الوجود في كل مكان خاص بالله

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الوجود في كل مكان ليس خاصاً بالله فان الكلي موجود في كل مكان وكل زمان كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣ والميولي الاولى ايضاً موجودة في كل مكان لوجودها في جميع الاجسام. والله ليس شيئاً منها كما يتضح مما سلف في م ب ٣ ف ١ وه وما بينهما. فاذا ليس الوجود في كل مكان خاصاً بالله

٢ وايضاً ان العدد موجود في المعدودات والكون كله موضوع في عدد كما في ح ك ٢ فاذا لنا عدد موجود في الكون كله وهكذا في كل مكان ٣ وايضاً ان مجموع الكون هو مجموع جسم كامل كما في كتاب السماء والعالم ١ م ٤ ومجموع الكون موجود في كل مكان ذ ليس مكاناً خارجاً عنه. فاذا ليس الله وحده موجوداً في كل مكان

٤ وايضاً لو كان جسم غير متناه لم يكن مكاناً خارجاً عنه فيكون اذا موجوداً في كل مكان وهكذا لا يكون الوجود في كل مكان خاصاً بالله في ما يظهر ٥ وايضاً ان النفس موجودة كلها في بدن كله وكلها في كل جزء منه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٥ فلو لم يكن في العالم الا حيوان واحد فقط لكانت نفسه في كل مكان. فاذا ليس الوجود في كل مكان خاصاً بالله

٦ وايضاً ان النفس حيشاً تنظر فهناك تشعرو حيشاً تشعرو فهناك تحيا وحيشاً تحيا فهناك توجد كما قال اوغسطينوس في رسالته الى ولوسيانوس. لكن نفسي تنظر على نحو ما في كل مكان لانها ترى بالتدريج حتى السماء كلها. فاذا النفس موجودة في كل مكان

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتابه في الروح القدس ١ ب ٧ «من

يجترى ان يقول ان الروح القدس مخلوق مع كونه موجوداً في كل شيء وكل مكان وكل زمان مما هو لا شك خاص بالالهية»

والجواب ان يقال ان الوجود في كل مكان اولاً وبالذات خاص بالله واعني بالوجود في كل مكان اولاً ما يوجد كله بذاته في كل مكان لانه لو وجد شيء في كل مكان بحيث تكون اجزائه المختلفة في امكنة مختلفة لم يكن موجوداً في كل مكان اولاً لان ما يصدق على شيء باعتبار جزئه فلا يصدق عليه بالصدق الاول كما انه اذا كان الانسان ايض السن فالياس ليس يصدق بالصدق الاول على الانسان بل على السن . واعني بالوجود في كل مكان بالذات ما ليس يصدق عليه الوجود في كل مكان بالعرض اي في فرض ما والا لكانت حبة دخن موجودة في كل مكان على فرض عدم وجود غيرها من الاجسام . فاذا اتينا يصدق على شيء انه موجود في كل مكان بالذات متى كان بحيث يلزم وجوده في كل مكان على اي فرض كان . وهذا انما يصدق خاصة على الله لانه ولو فرض من دون الامكنة الموجودة امكنة أخرى بالغة ما بلغت بل ولو فرض امكنة غير متناهية لوجب ان يكون الله موجوداً في جميعها اذ ليس يمكن وجود شيء الا به وعلى هذا فالوجود في كل مكان اولاً وبالذات يصدق على الله وهو خاص به لانه مهما يفرض من الامكنة يجب ان يكون الله في كل منها لا بحسب جزء منه بل بذاته

اذا اجيب على الاول بان الكلّي والمهيولى الاولى موجودان في كل مكان لكن لا وجوداً واحداً بعينه

وعلى الثاني بان العدد لكونه عرضاً ليس وجوده في المكان بالذات بل بالعرض وليس يوجد كله في كل من المعدودات بل جزؤه وهكذا ليس يلزم وجوده في كل مكان اولاً وبالذات

وعلى الثالث بان مجموع جسم الكون موجود في كل مكان لكن لا اولاً لانه

ليس موجوداً في كل مكان بكلية بل بأجزائه ولا بالذات لانه لو فرضت
أمكة أخرى لم يكن موجوداً فيها

وعلى الرابع بانه لو كان جسم غير متناه لكان في كل مكان لكن بأجزائه
وعلى الخامس بانه لو كان حيوان واحد فقط لكانت نفسه موجودة في كل
مكان أولاً لكن بالعرض

وعلى السادس بان القول ان النفس تنظر في مكان ما يحتمل معنيين الاول ان
يكون الجار والمجرور معيناً لفعل النظر من جهة الموضوع وعلى هذا المعنى فلا شبهة انها
متى رأت السماء تنظر فيها وكذلك تشعر فيها ايضاً لكن لا يلزم انها تحيا او توجد فيها لان
الحياة والوجود لا بدلان على فعل متعدي الى موضوع خارج . والثاني ان يكون الجار
والمجرور معيناً لفعل الناظر بحسب كونه صادراً عن الناظر وعلى هذا المعنى فلا شبهة
ان النفس جثما تشعر وتنظر فهناك توجد وتحيا وهكذا ليس يلزم كونها في كل
مكان



المبحث التاسع

في عدم تغير الله — وفيه فصلان

بعد ذلك يجب النظر في عدم تغير الله وفي سرمدية التابعة لعدم تغيره . اما عدم
التغير فالمبحث فيه ينور على ممثلين — ١ هل الله غير متغير من وجه — ٢ هل عدم التغير
خاص بالله

الفصل الاول

هل الله غير متغير من وجه

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الله ليس غير متغير من وجه لان كل

ما يحرك نفسه فهو متغير نوعاً من التغير. وقد قال اوغسطينوس في كلامه على تك
ك ٨ ب ٢٠ «الروح الخالق يحرك نفسه لا في الزمان ولا في المكان» فإذا الله متغير
نوعاً من التغير

٢ وايضاً في حك ٧: ٢٤ يقال عن الحكمة انها اسرع حركة من كل متحرك.
والله هو عين الحكمة. فهو اذن متحرك

٣ وايضاً ان القرب والبعد يدلان على الحركة. وقد وُصف الله بهما في الكتاب
فقد قيل في يع ٤: ٨ «اقربوا الى الله فيقترب اليكم» فالله اذن متغير
لكن يعارض ذلك قوله في ملاخي ٣: ٦ «انا الرب ولا اتغير»

والجواب ان يقال بتضع مما مر في مب ٢ ف ٣ أن الله غير متغير من وجه —
أما أولاً فلأنه قد نقرر في مب ٢ ف ٣ أنه يوجد موجود أول نسيه الله وأن هذا
الموجود الأول يجب ان يكون فعلاً صرفاً لا يخالطه قوة لان القوة مطلقاً متأخرة
عن الفعل وكل ما يتغير بوجه من الوجوه فهو موجود بالقوة من وجه ما وبذلك يتضح
انه ليس يمكن ان يكون الله متغيراً بوجه من الوجوه — وأما ثانياً فلأن كل متحرك
ثابت من وجه ومنتقل من وجه كما ان ما يتحرك من البياض الى السواد ثابت من
جهة الجوهر وهكذا فكل متحرك يُعتبر فيه نوع من التركيب. لكن قد نقرر في
مب ٣ ف ٢ ان الله ليس مركباً بنوع من الانواع بل هو بسيط من كل وجه. فإذا
واضح أن الله ليس يمكن ان يتحرك — وأما ثانياً فلان كل ما يتحرك يكتسب بحركته
شيئاً وينتهي الى ما لم يكن متنبياً اليه من قبل. لكن الله لكونه غير متناهٍ ومستجمعاً
في ذاته كالات الوجود كله باسرها ليس يمكن ان يكتسب شيئاً او ينتهي الى شيء
لم يكن متنبياً اليه من قبل. فإذا ليس يلائم الحركة بوجه من الوجوه وهذا هو
السبب في ان بعض المتقدمين جعلوا المبدأ الأول غير متحرك اضطراراً الى ذلك
بمجرد الحق

إذا اجيب على الأول بان كلام اوغسطينوس هناك جارٍ على الوجه الذي به
كان يقول افلاطون ان المحرك الأول يحرك ذاته مطلقاً الحركة على كل فعل
على حد ما يقال ايضاً للفهم والارادة والمحبة حركات . فإذا لما كان الله يعقل ويريد
ويحب ذاته قال بهذا المعنى ان الله يحرك ذاته وليس بالمعنى الذي به تخص الحركة
والتغير بالموجود بالقوة كما هو مرادنا بهما هنا

وعلى الثاني بان الحكمة يقال لها متحركة باعتبار شبهها اي من حيث انها تفيض
شبهها حتى الى اخس الاشياء اذ ليس يمكن وجود شيء غير صادر عن الحكمة
الالهية في شيء ما بها على انها مبدؤه الأول الفاعلي والصوري على حسب ما تصدر
الصناعات ايضاً عن حكمة الصانع . فإذا من حيث ان شبه الحكمة الالهية يصدر
متدرجاً من الاشياء العالية التي هي اكثر اشتراكاً في شبهها الى الاشياء السافلة التي
هي اقل اشتراكاً فيه . يقال ان للحكمة الالهية سيراً وحركة في الاشياء كما
لو قلنا ان الشمس تسير الى الارض من حيث ان شعاع نورها يبلغ الى الارض وبهذا
المعنى قد اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السبوعية ١ بقوله « ان كل
سير للتجلي الالهي يبلغ اليها من ابي الانوار المتحرك »

وعلى الثالث بان مثل هذا يقال في الكتاب على الله مجازاً لانه كما يقال ان
الشمس تدخل البيت او تخرج منه من حيث ان شعاعها يبلغ الى البيت كذلك
يقال ان الله يقترب الينا او يبتعد عنا من حيث ان أثر خيريته يحصل فينا أو
يتخلف عنا

الفصل الثاني

هل عدم التغير خاص بالله

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان عدم التغير ليس خاصاً بالله فقد قال
الفيلسوف في الالهيات ك ٢م ١٢ « المادة موجودة في كل ما يتحرك » . لكن

بعض الجواهر المبدعة كاللآلئ والآتس ليس لها مادة في قول بعضي . فإذا ليس
عدم التغير خاصاً بالله

٢ وايضاً كل ما يتحرك فانه يتحرك لغاية ما . فإذا ما قد انتهى الى الغاية القصوى
فليس يتحرك . لكن بعض المخلوقات قد انتهى الى الغاية القصوى كالقديسين كافة .
فإذا بعض المخلوقات ليس متغيراً

٣ وايضاً كل متغير فهو مبتدل . لكن الصور ليست متبدلة فقد قيل في كتاب
المبادئ الستة في باب الصورة ان الصورة قائمة بالماهية البسيطة والتغير المتبدلة .
فإذا ليس عدم التغير خاصاً بالله وحده

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخرب ١ « الله وحده
غير متغير واما ما صنعه فلكونه من العدم فهو متغير »

والجواب ان يقال ان الله وحده غير متغير من وجه وكل خليفة في متغيرة
نوعاً من التغير لانه ينبغي ان يعلم ان شيئاً يقال له متغير على ضربين احدهما بالقوة
الكائنة فيه والثاني بالقوة الكائنة في غيره لان المخلوقات باسرها قبل وجودها لم
يكن ممكناً ان توجد بقوة مخلوقة اذ ليس شيء من المخلوقات ازلياً بل بالقوة الالهية
فقط من حيث ان الله كان يقوى على اخراجها الى الوجود . وكما ان اخراج الله
الاشياء الى الوجود يتعلق بارادته كذلك حفظه ايها في الوجود يتعلق بارادته ايضاً
لانه ليس يحفظها في الوجود الا بايتائه ايها الوجود دائماً فلو امسك عنها فعله لرجعت
كلها الى العدم كما يتضح مما قاله اوغسطينوس في شرح التكوين بالمعنى الحرفي ك
ب ١٢ فإذا كما كان في قوة الخالق ان توجد الاشياء قبل ان وجدت في نفسها
كذلك في قوته أن لا توجد بعد ان وجدت في نفسها فهي اذا متغيرة بالقوة
الكائنة في غيرها اي في الله من حيث امكن ان تُخرج بقوته من العدم الى الوجود
ويمكن ان تُردّ بقوته من الوجود الى اللاوجود — واذا قيل لشيء متغير بالقوة

الكائنة فيه كانت كل خليفة بهذا الاعتبار ايضاً متغيرة نوعاً من التغير لان في
الخلقة قوتين فاعلة ومنفعلة وأعني بالمنفعلة ما بها يقوى شيء على اكتساب كماله
اما في الوجود او في ادراك الغاية فاذا اعتبرت تغير الشيء من حيث القوة الى
الوجود لم تكن جميع المخلوقات بهذا الاعتبار متغيرة بل انما يكون متغيراً منها ما
يجوز اجتماع ما فيه بالقوة مع اللاوجود وعلى هذا فتكون الاجرام السافلة متغيرة
بحسب الوجود الجوهرى لجواز وجود مادتها مع عدم صورتها الجوهرية وبحسب
الوجود العرضى اذا كان المحل يحتمل معه عدم العرض كما يحتمل الانسان معه
اللاأبيض ولذا يجوز ان يتغير من الابيض الى اللاابيض . اما اذا كان العرض بحيث
يلحق مبادئ المحل الذاتية فلا يجوز اجتماع عدم ذلك العرض مع المحل فيستنع
تغير المحل بحسب ذلك العرض كاستناع صبرورة الثلج اسود - اما في الاجرام
الساوية فاللادة لا تحتمل معها عدم الصورة لان الصورة تكمل كل قوّة للمادة
ولذا لم تكن متغيرة بحسب الوجود الجوهرى بل بحسب الوجود المكاني لان المحل
يحتمل معه عدم هذا المكان او ذاك - واما الجواهر الغير الجسمية فلكونها صوراً
قائمة بانفسها ونسبتها مع ذلك الى وجودها نسبة القوة الى الفعل لا تحتمل معها عدم
هذا الفعل لان الوجود يلحق الصورة وليس يفسد شيء الا بفقد الصورة فذا
ليس في الصورة قوة الى اللاوجود ولذا كانت هذه الجواهر غير متغيرة وغير متبدلة
بحسب الوجود وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ « ان
الجواهر العقلية البدعة منزّهة عن التوיד وعن كل تبدل كالجواهر المجردة والغير
الجسمانية » لكنها لا تزال مع ذلك متغيرة من جهتين اولاً من جهة كونها بالقوة
الى الغاية وبهذا الاعتبار تكون متغيرة بحسب الانتخاب من الشر الى الخير كما قال
الدمشقي في كتاب الندين المستقيم ب ٢ و ٣ و ٤ وثانياً من جهة المكان من حيث
انها تقدر بقوتها المنتهية ان تبلغ الى امكنة لم تكن بالغة اليها من قبل وهذا مستحيل

في حق الله تعالى بعدم تناهيه جميع الامكنة كما مر في مب ٨ ف ٢ وعلى هذا فيكون في كل خليفة قوة الى التغير اما بحسب الوجود الجوهرى كالأجسام الفاسدة أو بحسب الوجود المكاني فقط كالأجسام السماوية أو بحسب التوجه الى الغاية وتعلق القدرة بامور مختلفة كما في الملائكة . وجميع المخلوقات بالاجمال متغيرة باعتبار قوة الخالق الذي في قدرته وجودها ولا وجودها . فإذا لما لم يكن الله متغيراً بنحو من هذه الانحاء كان عدم التغير بوجه من الوجوه خاصاً به إذا اوجب على الاول بان هذا الاعتراض يتجه على ما هو متغير بحسب الوجود الجوهرى او العرضى فان الفلاسفة انما بحثوا في هذه الحركة وعلى الثاني بان الملائكة السعداء حاصلون بالقدرة الالهية على عدم التغير في الانتخاب فضلاً عن عدم التغير في الوجود الذي بلائهم بحسب طاعتهم لكسبهم لا يزالون مع ذلك متغيرين من جهة المكان وعلى الثالث بان الصور انما يقال لها غير متبدلة لامتناع كونها موضوعاً للتبدل الا انه يعرضها التبدل من حيث ان الموضوع يتبدل بحسبها وبذلك يتضح ان حالها من التبدل على حسب حالها من الوجود فهي ليس يقال لها موجودات لانها موضوع الوجود بل لان شيئاً هو بها موجود



البعض العاشر

في سرمدية الله — وفيه ستة فصول

ثم يبحث في السرمدية والبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ في أن السرمدية ما هي — ٢ هل الله سرمدى — ٣ هل السرمدية خاصة بالله — ٤ هل تترقى السرمدية عن الدهر والزمان — ٥ في الفرق بين الدهر والزمان — ٦ هل يوجد دهر واحد فقط كما يوجد زمان واحد وسرمدية واحدة

الفصل الأول

هل يصح تعريف السرمدية بأنها امتلاك الحياة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً
يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان تعريف السرمدية الذي وضعه بوليسيوس
في كتاب التعزية ٣ وهو انها : امتلاك الحياة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً :
غير صحيح لان غير المنتهي حد سلبى . والسلب ليس يدخل الا في حقيقة الاشياء
الناقصة انني ليست السرمدية منها . فاذا ليس ينبغي اخذ غير المنتهي في حدها
٢ وايضاً ان السرمدية تدل على دوام ما . والدوام ينظر الى الوجود اكثر من
نظره الى الحياة . فاذا لم يكن واجباً اخذ الحياة في حد السرمدية بل بالاولى اخذ
الوجود

٣ وايضاً انما يقال كل ما له اجزاء . والسرمدية ليس لها اجزاء لكونها بسيطة . فاذا
ليس يصح اطلاق الكل عليها

٤ وايضاً ليس يمكن اجتماع ايام متكررة ولا ازمدة متكررة معاً . لكنه يقال
في السرمدية ايام وازمنة بالجمع فقد قيل في ميخا ٥ : ٢ « محارجه منذ القديم منذ
ايام الازل » وفي رو ١٦ : ٢٥ « على مقتضى اعلان السر الذي كان مكتوماً منذ
الازمنة الازلية » فاذا ليست السرمدية موجودة كلها معاً

٥ وايضاً ان الكل والكامل بمعنى فمضى اخذ الكل في حد السرمدية لا يبقى
فائدة في اخذ الكامل

٦ وايضاً ان الامتلاك ليس من قبيل الدوام . والسرمدية دوام ما . فاذا ليست
امتلاكاً

والجواب ان يقال كما يجب ان نتأدى الى معرفة البسائط بالمركات كذلك يجب
ان نتأدى الى معرفة السرمدية بالزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد الحركة من
جهة المتقدم والتأخر لانه لما كان في كل حركة تدريج وتعاقب في الاجزاء كان

يحصل لنا من طريق عد المتقدم والمتأخر تصور الزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد للتقدم والمتأخر في الحركة أما ما يخلو عن الحركة ويلزم دائماً حالاً واحدةً بعينها فليس يتصور فيه متقدم ومتأخر فإذا كان حقيقة الزمان قائمة بعد المتقدم والمتأخر في الحركة كذلك حقيقة السرمدية قائمة بتصور لزوم ما هو خارج عن الحركة من جميع الوجوه حالاً واحدةً بعينها. وإيضاً فانما يقال متقدّم بالزمان لما له أول وآخر في الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٧٠ وذلك لأن كل ما يتحرك يجب أن يتصور فيه مبتدأ ما ومنتهى ما. أما ما ليس متغيراً بوجه من الوجوه فكما لا يمكن أن يكون فيه تعاقب كذلك لا يمكن أن يكون له أول وآخر. وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بامرئين: أولاً بكون ما في السرمدية غير متغير أي ليس له أول ولا آخر إطلاقاً للنهاية على كليهما: وثانياً بكون السرمدية خالية عن التعاقب لوجودها كليهما معاً

إذاً اجب على الأول بأنه قد جرت العادة بتعريف البساط بالسلب كتعريف النقطة بأنها ما لا يتجزأ وليس ذلك لأن السلب جزء من ماهيتها بل لأن عقلياً الذي يتصور أولاً المركبات لا يستطيع أن يتأذى إلى معرفة البساط الأبني التركيب

وعلى الثاني بأن ما هو سرمدي حقيقة ليس موجوداً فقط بل حياً أيضاً والحياة تطلق بنحو ما على الفعل بخلاف الوجود. وامتداد الدوام يظهر أنه يعتبر بحسب الفعل أكثر من اعتباره بحسب الوجود ولذا كان الزمان أيضاً عدد الحركة وعلى الثالث بأن الكل يقال على السرمدية ليس لأن لها اجزء بل من حيث أنها لا يفوتها شيء

وعلى الرابع بأنه كما أن الله مع كونه غير جسماني يسمى في الكتاب مجازاً باسماء الجسمانيات كذلك السرمدية مع كونها موجودة كليهما معاً تسمى بالاسماء

الزمانية المتعاقبة

وعلى الخامس بان الزمان يجب فيه ملاحظة امرين نفس الزمان الذي هو تدريجي والآن الزماني الذي ليس كاملاً فيقال كله معاً لخراج الزمان ويقال كاملاً لخراج الآن الزماني

وعلى السادس بان ما يمتلك يحرز بثبات وطأة نينة فإذا دلالة على عدم تغير السرمدية وعدم زوالها أتى بويسيوس بلفظ الامتلاك

الفصل الثاني

هل الله سرمدى

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس بسرمدي اذ لا يجوز ان يقال على الله شيء مفعول لكن السرمدية شيء مفعول فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ه «ان الآن السبيل يفعل الزمان والآن الدائم يفعل السرمدية» وقال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٣ «ان الله هو صانع السرمدية» فإذا ليس الله سرمدياً

٢ وايضاً ما هو قبل السرمدية وبعدها فليس يتقدر بها . والله موجود قبل السرمدية كما في كتاب العلل مق ٢ وبعدها كقوله في خر ٥ : ١٨ «الرب يملك الى الابد وإلى ما وراءه» فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٣ وايضاً ان السرمدية مقبلاً ما . والله ليس يجوز عليه التقدر . فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٤ وايضاً ليس في السرمدية حاضر وماض ومستقبل لوجودها كلها معاً كما مر في الفصل السابق والله يقال عليه في الكتاب كلمات الحاضر والماضي والمستقبل . فإذا ليس الله سرمدياً

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه الايماني «الآب السرمدي والابن

السرمدية والروح القدس السرمدية

والجواب ان يقال ان حقيقة السرمدية لاحقة لعدم التغير كما تلحق حقيقة الزمان بالحركة على ما يتضح مما مر في الفصل السابق . ولما كان الله في غابة عدم التغير كان من شأنه ان يكون في غاية السرمدية وهو ليس سرمدياً فقط بل نفس سرمدية ايضاً مع انه ليس شيئا سواه نفس دوامه . اذ ليس نفس وجوده . واما الله فهو نفس وجوده الملازم حالاً واحدة . فاذا كما انه نفس ذاته كذلك هو نفس سرمدية

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال الآن الدائم بفعل السرمدية بحسب تصورنا لانه كما يحصل عندنا تصور الزمان بتصورنا سيلان الآن كذلك يحصل عندنا تصور السرمدية بتصورنا الآن الدائم . واما قول اوغطينوس ان الله هو صانع السرمدية فالمراد به السرمدية الحاصلة بالشاركة لان الله يشرك بعض الاشياء في سرمدية على النحو الذي به يشركها في عدم تغيره ايضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الثاني لانه يقال ان الله موجود قبل السرمدية باعتبار اشتراك الجواهر المجردة فيها ولنا قيل هناك ايضاً في الموضع المذكور « الفهم مكافئ للسرمدية » وام قوله في سفر الخروج « الرب يملك الى الابد والى ما وراءه » فالمراد فيه بالابد انقرن كما ورد في ترجمة اخرى فاذا انما يقال يملك الى ما وراء الابد لدوامه الى ما وراء كل قرن اي الى ما وراء كل دوام مفروض اذ ليس انقرن شيئاً سوى مدة كل شيء كما في كتاب السماء ١٠٠ م ١٠٠ لوانما يقال يملك الى ما وراء الابد ايضاً لانه على تقدير دوام شيء آخر كحركة السماء عند بعض الفلاسفة فهو مع ذلك يملك الى ما وراءه من حيث ان ملكه يكون كله معاً وعلى الثالث بان السرمدية ليست شيئاً سوى الله نفسه فاذا ليس يقال لله سرمدية كما انما هو متقدر نوعاً من التقدير بل انما يعتبر هناك حقيقة المقدار بحسب

تصورنا فقط

وعلى الرابع بان كلمات الازمنة المختلفة انما يقال على الله من حيث ان جميع الازمنة مندرجة في سرمديته لالانه يتغير بالحاضر والماضي والمستقبل .

الفصل الثالث

هل السرمديّة خاصة بالله

يُخطئ الى الثالث بان يُقال : يظهر ان السرمديّة ليست خاصة بالله وحده فقد قيل في دانيال ١٣ : ٣ « الذين جعلوا كثيرين ابراراً سيكونون كالكوكب في الآباد الدائمة » . ولو كان الله وحده سرمدياً لم تكن آباد كثيرة . فاذا ليس الله وحده سرمدياً

٢ وايضاً قيل في متى ٤٥ : ٤١ « اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية » فاذا ليس الله وحده سرمدياً

٣ وايضاً كل ضروري فهو سرمدي . لكن كثيراً من الاشياء ضروري بجميع مبادئ البرهان وجميع القضايا البرهانية فاذا ليس الله وحده سرمدياً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس وايريونيوس الاول في كتاب الايمان الى بطرس ب ٦ والثاني في رسا ٥٧ الى داماسوس « الله وحده ليس له بدء » وكل ما له بدء فليس بسرمدي . فاذا الله وحده سرمدي

والجواب ان يقال ان السرمديّة في انواقع والحقيقة خاصة بالله وحده لان السرمديّة تتبع عدم التغير كما يتضح ممّا مرّ في الفصل السابق . والله وحده غير متغير بوجه من الوجوه على ما مرّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ و ٢ الا ان بعض الاشياء تشترك في سرمديته على حسب ما تستفيد منه عدم التغير . فمنها ما يستفيد منه عدم التغير باعتبار انه لا ينتهي وجوده ابداً وهذا الاعتبار قيل عن الارض في سي ١ انها تبقى الى الابد وبه ايضاً يجوز وصف الملائكة بالسرمديّة كقوله في مر

٥:٧٥ «انك تنير بأجته من الجبال الابدية» . ومنها ايضاً ما يوصف بالكتاب
بالسرمدية باعتبار طول بقاءه ولو كان فاسداً كقوله في المزامير «الجبال الابدية»
وفي تث ١٥:٣٣ «وبتفاح الروابي الابدية» . ومنها ما يشترك ايضاً في حقيقة
السرمدية باعتبار عدم تغيره لما في الوجود او في الفعل ايضاً كالملائكة والقديسين
المتنعين بالكلمة لان افكار القديسين لا يتغيرها تبدل بالنظر الى رؤية الكلمة
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٦ . وعلى هذا يقال ايضاً للذين
يروون الله ان لم حياة أبدية كقوله في يو ١٧:٣ «هذه هي الحياة الابدية ان
يعرفوك الآية

إذا اجيب على الاول بانه انما يقال آبد ككثيرة باعتبار كثرة المشتركين في الابد
برؤية الله

وعلى الثاني بان نار جهنم يقال لما ابدية باعتبار عدم انتهائها فقط والآ فان في
عذابهم تغيراً كقول ايوب ١٩:٢٤ «ينتقلون من المياه المتلجة الى الحر المفرط» فإذا
ليس في جهنم سمردية حقيقية بل بالآخرى زمان كقوله في مز ٨٠:١٦ «سيكون
زمانهم طول الدهر»

وعلى الثالث بان الضروري يدل على جهة من جهات الحق . والحق موجود
ذهني على ما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٨ . فإذا انما الاشياء الحقة
والضرورية سمردية لحصولها في العقل السرمدي الذي هو العقل الالهي وحده .
فإذا ليس يلزم ان شيئاً سوى الله سمردي

الفصل الرابع

هل تفرق السرمدية عن الزمان

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السرمدية ليست مقابلة للزمان لامتناع
ان يجتمع مقداران للدوام معاً ما لم يكن احدهما جزءاً للآخر فانه ليس يجتمع يومان

أو ساعتان معاً بل انما يجتمع اليوم والساعة معاً لان الساعة جزء لليوم . والزمان
والسرمدية مجتمعان معاً وكلاهما يفهم مقداراً ما للدوام . فإذا لم تكن السرمدية جزءاً
للزمان لجوزتها اياه وتضمنها له يظهر ان الزمان جزء للسرمدية وليس مغايراً لها
٢ وايضاً ان الآن الزماني يبقى واحداً بعينه في الزمان كله كما قال الفيلسوف في
الطبيعيات ك ٤ م ١٠٤ و ١٢١ وحقيقة السرمدية قائمة فيما يظهر بكونها واحداً
بعينه غير متجزئ في عمر الزمان كله . فإذا السرمدية هي الآن الزماني لكن الان
الزماني ليس يفاير الزمان في الجوهر فكذلك السرمدية ايضاً

٣ وايضاً كما ان مقدار الحركة الأولى هو مقدار جميع الحركات على ما في
الطبيعيات ك ٤ م ١٣٣ كذلك يظهر ان مقدار الوجود الاول هو مقدار كل وجود .
والسرمدية هي مقدار الوجود الاول وهو الوجود الالهي . فهي اذن مقدار كل
وجود . لكن وجود الاشياء الفاسدة يتقدر بالزمان . فإذا الزمان اما نفس السرمدية
أو جزء منها

لكن يعارض ذلك ان السرمدية موجودة كلها معاً والزمان فيه متقدم ومتأخر .
فإذا ليس الزمان نفس السرمدية

والجواب ان يقال من الواضح ان السرمدية والزمان ليسا واحداً بعينه غير ان
منهم من جعل وجه التأثير بينهما ان السرمدية ليس لها أول ولا آخر والزمان
له أول وآخر لكن هذا فرق بالعرض لا بالذات فثبت ان الزمان لم يزل ولن يزال
بناءً على مذهب القائلين بان حركة السماء سرمدية لا يزال بينه وبين السرمدية
فرق كما قال بولسيوس في كتاب التعزية ٥ ث ٤ من جهة ان السرمدية
موجودة كلها معاً وهذا لا يصدق على الزمان وايضاً لان السرمدية مقدار الوجود
القار والزمان مقدار الحركة — على ان هذا الفرق اذا اعتبر بالنظر الى المتعديرات لا
بالنظر الى التقادير كان له وجه آخر اذ ليس يتقدر بالزمان الا ماله أول وآخر في

الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٢٠ فإذا لو كانت حركة السماء دائمة لما كان الزمان مقدراً لها بحسب دواعها كله لأن غير التناهي ليس بمقتدر بل إنما كان مقدراً لكل حركة مستديرة لها أول وآخر في الزمان - ومع ذلك فيحتمل أيضاً وجهاً آخر من جهة هذه المقادير إذا اعتبر الآخر والأول بالقوة لانه هب ان الزمان دائم يمكن مع ذلك ان يجعل فيه أول وآخر باعتبار بعض اجزائه كما نقول أول اليوم او العام وآخره مما لا محل له في السرمدية . الا ان هذه الفروق مع ذلك تابعة لتلك الفرق الذاتي والأولي وهو ان السرمدية موجودة كلها معاً بخلاف الزمان

إذا اجيب على الاول بان تلك الحجة تنهض لو كان الزمان والسرمدية مقدارين متحدين بالجنس . وبطلان هذا بين مما يتقدر بهما

وعلى الثاني بان الآن الزماني واحد بعينه ذاتاً في الزمان كله لكنه متغاير اعتباراً لانه كما ان الزمان يحاذي الحركة كذلك الآن يحاذي التحرك . والتحرك واحد بعينه ذاتاً في ممر الزمان كله لكنه متغاير اعتباراً من حيث يكون هنا وهناك وهذا التغاير هو الحركة وكنا سيلان الآن فانه بحسب تغايره اعتباراً هو الزمان . واما السرمدية فانها تستمر واحدة بعينها ذاتاً واعتباراً . فإذا ليست نفس الآن الزماني

وعلى الثالث بانه كما ان السرمدية هي المقدار الخاص للوجود القار كذلك الزمان هو المقدار الخاص للحركة فإذا بحسبها يكون وجود ما بعيداً عن قرار الوجود وخاضعاً للتغير يكون بعيداً عن السرمدية وخاضعاً للزمان . فإذا وجود الاشياء الفاسدة لكونه متغيراً ليس يتقدر بالسرمدية بل بالزمان لان الزمان ليس مقدراً لما يتغير بالفعل فقط بل لما يقبل التغير أيضاً فإذا ليس مقدراً للحركة فقط بل للسكون أيضاً في ما من شأنه ان يتحرك وليس يتحرك

الفصل الخامس

في الفرق بين الدهر والزمان

يُتَخَطَّى إلى الخامس بان يقال : يظهر ان الدهر ليس مغايراً للزمان فقد قال
أوغسطينوس في شرح تك بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣ ان الله يحرك
الخليقة الروحانية بالزمان . والدهر يقال انه مقدار الجواهر الروحانية . فإذا ليس
يفترق الزمان عن الدهر

٢ وايضاً من حقيقة الزمان ان يكون فيه متقدّم ومتأخّر ومن حقيقة السرمدية
ان تكون كلها معاً كما مرّ في ف ١ . والدهر ليس هو السرمدية فقد قيل في سي ١
ان الحكمة السرمدية قبل الدهر . فإذا ليس موجوداً كله معاً بل فيه متقدّم ومتأخّر
وهذا شأن الزمان

٣ وايضاً لو لم يكن في الدهر متقدّم ومتأخّر لما كان فرق بين ان الدهريات
كائنة او كانت او ستكون فإذا لما كان يستحيل انها لم تكن يلزم استحالة انها ان
تكون وهذا باطل لان الله يقدر ان يردّها الى العدم

٤ وايضاً لما كان دوام الدهريات غير متناهي من جهة بعد فلو كان الدهر
موجوداً كله معاً يلزم كون بعض المخلوقات غير متناهي بالفعل وهذا محال . فإذا ليس
يفترق الدهر عن الزمان

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ قص ٩ «الذي تأمر
ان يصدر الزمان عن الدهر»

والجواب ان يقال ان الدهر يفترق عن الزمان وعن السرمدية كواسطة بينهما
ووجه الفرق بين هذه الثلاثة منهم من جعله بان السرمدية ليس لها اول ولا آخر
والدهر له اول لا آخر والزمان له اول وآخر . الا ان هذا الفرق عرَضِي كما مرّ في
الفصل الاثني لانه على فرض ان الدهريات لم تزل ولن تزال كما ذهب جماعة

اوانها لتلاشي ذات حين بما هو مقدور لله لا يزال الدهر مع ذلك ممتازاً عن
 السرمدية والزمان . ومنهم من جعله بان السرمدية ليس فيها متقدم ومتأخر
 والزمان فيه متقدم ومتأخر مع تجدد ونقادم والدهر فيه متقدم ومتأخر من
 دون تجدد ونقادم . الا ان في هذا القول تناقضاً وهو واضح اذا اعتبر التجدد
 والنقادم من جهة المقدار لانه لما كان المتقدم والمتأخر في الدوام لا يجوز اجتماعهما
 معاً فلو كان في الدهر متقدم ومتأخر لوجب انه اذا نقض جزء متقدم منه يخلفه
 من جديد جزء متأخر وهكذا يكون التجدد في الدهر كما في الزمان . واذا اعتبر من
 جهة المتغيرات يلزم ايضاً محال لان الشيء الزماني انما يتقادم بالزمان من طريق ان
 له وجوداً متغيراً والمتقدم والمتأخر انما يحصلان في المقدار من طريق تغير المتقدر كما
 يتضح من قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٠ و ١١٧ فاذا لم يكن الدهري
 متقادماً ولا متجدداً فماذا كان الا لان وجوده غير متغير فلا يكون في مقداره متقدم
 ومتأخر - فالحق اذا ان يقال لما كانت السرمدية مقدراً للوجود انقار كان بعده
 شيء عنها بحسب بعده عن قرار الوجود . ومن الاشياء ما يعد عن قرار الوجود
 بحيث يكون وجوده موضوع التغير او غائماً بالتغير وهذا يتقدر بالزمان كالحركة
 مطلقاً ووجود جميع الفاسدات . ومنها ما هو اقل بعداً عن قرار الوجود لان وجوده
 ليس قائماً بالتغير ولا موضوعاً له الا ان فيه تغيراً مقارناً له بالفعل او بالقوة كما يتضح في
 الاجرام السماوية التي ليس وجودها لذاتي متغيراً لكن يقارنه تغير من جهة
 المكان وفي الملائكة الذين ليس وجودهم متغيراً بالنظر الى طبيعتهم لكن يقارنه تغير
 من جهة الانتخاب وتغير في التصورات والانفعالات والامكنة على حسب حالهم
 ولذا كانت هذه الاشياء متقدرة بالدهر الذي هو واسطة بين السرمدية والزمان .
 واما الوجود المتقدر بالسرمدية فليس متغيراً ولا مقارناً للتغير . وعلى هذا فالزمان فيه
 متقدم ومتأخر والدهر ليس فيه متقدم ومتأخر لكن يمكن مقارنتهما له والسرمدية

ليس فيها متقدم ومتأخر ولا تحتملها معها
إذا اجيب على الاول بان المخلوقات الروحانية تتقدّر بالزمان من جهة الانفعالات
والتصورات المتعاقبة وبناء على ذلك قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب ٢٠
ان التحرك بالزمان هو التحرك بالانفعالات واما من جهة وجودها الطبيعي فتتقدّر
بالدهر واما من جهة رؤية المجد فتشترك في السرمدية
وعلى الثاني بان الدهر موجود كله معاً وهو مع ذلك مغاير للسرمدية لاحتماله
معه المتقدم والتأخر

وعلى الثالث بان وجود الملاك ليس فيه فرق بين الماضي والمستقبل باعتباره في
حد ذاته بل باعتبار ما يقارنه من التغيرات فقط واما قولنا الملاك كائن او كان او
سيكون فالتفرقة فيه بين ذلك انما هي بحسب تصور عقلمنا الذي يتصور وجود
الملاك بالقياس الى اجزاء الزمان المختلفة. ومتى قال ان الملاك كائن او كان فانه
يفترض شيئاً يعذر معه نقيضه على القدرة الالهية واما متى قال انه سيكون فلم يفترض
بعد شيئاً. فاذا كان وجود الملاك ولا وجوده خاضعين للقدرة الالهية كان في
مقدور الله مطلقاً ان يجعل ان وجود الملاك لن يكون لكنه ليس في مقدوره ان
يجعل انه لا يكون حال كونه او انه لم يكن بعد ان كان

وعلى الرابع بان دوام الدهر غير متناه لانه ليس يتحدد بالزمان. ولا استحالة في
كون شيء مخلوق غير متناه بمعنى كونه غير متحدد بشيء آخر

الفصل السادس

هل يوجد دهر واحد فقط

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر انه ليس يوجد دهر واحد فقط فقد قيل
في كتاب عزرا الغير للثب ٣ ب ٤ «ان عظمة الدهور وقدرتها نديك يارب»
٢ وايضاً ان لاجناس المختلفة لها مقادير مختلفة. ومن الدهريات ما هو من جنس

الجسمانيات وهو الاجرام السماوية ومنها ما هو من جنس الجواهر الروحانية وهو الملائكة . فاذا ليس يوجد دهر واحد فقط

٣ وايضاً لما كان الدهر اسماً للدوام فما له دهر واحد له دوام واحد . لكنه ليس لجميع الدهريات دوام واحد فان بعضها يبتدى وجوده بعد الآخر كما هو واضح جداً في النفوس الانسانية . فاذا ليس يوجد دهر واحد فقط

٤ وايضاً ان الاشياء التي ليس يتعلق كل منها بالآخر ليس لدوامها مقدار واحد في ما يظهر ولذا يظهر ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً لان جميع الحركات معلولة على نحو ما للحركة الأولى التي هي أول ما يتقدر بالزمان . والدهريات ليس يتعلق كل منها بالآخر اذ ليس احد الملائكة علة للآخر . فاذا ليس يوجد دهر واحد فقط

لكن يعارض ذلك ان الدهر ايسر من الزمان وقرب منه الى السرمدية . والزمان واحد فقط . فاذا بالاولى ان يكون الدهر كذلك

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قوين فمن الناس من يقول بدهر واحد فقط ومنهم من يقول بدهور كثيرة . ولمعرفة اي هذين القولين حق لا بد من ملاحظة علة وحدة الزمان اذ انما تدعى الى معرفة نروحيات بالجسمانيات فذهب جماعة الى ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً بسبب ان لجميع المعدودات عدداً واحداً اذ الزمان عدد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ١٠١ لكن هذا قاصر لان الزمان ليس عدداً مجرداً من المعدود بل موجوداً في المعدود والآن يمكن متصلاً لان حصول الاتصال في عشر اذرع من الجوخ ليس من العدد بل من المعدود . والعدد الموجود في المعدود ليس واحداً بعينه في الجميع بل يختلف باختلاف المعدودات - ولذا علل آخرون وحدة الزمان بوحدة السرمدية التي هي مبدأ كل دوام وعلى هذا تكون جميع الدوامات واحداً من جهة مبدئها ومتكثرة من جهة اختلاف

الاشياء التي تقبل الدوام بتأثير المبدأ الأول — وعلمها غيرهم بالمهيول الاولى التي هي الموضوع الأول للحركة المتقدرة بالزمان — لكن كلا هذين التعليين قاصر في ما يظهر لان الاشياء التي هي واحد بالمبدأ اول الموضوع ولا سيما البعيد ليست واحداً مطلقاً بل من وجه. فالحق اذا ان علة وحدة الزمان هي وحدة الحركة الأولى التي لكونها في غاية البساطة يتقدر بها سائر ما عداها من الحركات كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ فاذا على هذا ليست نسبة الزمان الى تلك الحركة نسبة المقدار الى المتقدر فقط بل نسبة العرض الى المحل ايضاً وهكذا فهو يستفيد الوحدة منها. واما سائر الحركات فزستة اليها نسبة المقدار الى المتقدر فقط. فهو اذا ليس بتعدد لها لجواز ان تتقدر اشياء كثيرة بمقدار واحد مفارق — اذا تمهد ذلك فاعلم ان في الجواهر الروحانية قولين فمن قائل بانها صدرت عن الله على نوع من المساواة كلها كما قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٨ او كثير منها كما ذهب جماعة. ومن قائل بان جميع الجواهر الروحانية صدرت عن الله على تفاوت ما في الدرجات والدرجات وهذا يشعر به مذهب ديونيسيوس الذي قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٠ ان في الجواهر الروحانية جواهر اولى ومتوسطة واخيرة حتى في المرتبة الواحدة من الملائكة — فاذا قضية المذهب الاول انه يوجد دهور متكثرة بحسب تكثر الدهريات الأولى المتساوية وقضية المذهب الثاني انه يوجد دهر واحد فقط لانه لما كان كل شيء يتقدر بما هو الغاية في البساطة في جنسه كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ وجب ان يتقدر وجود جميع الدهريات بوجود الدهري الأول الذي بساطته على قدر تقدمه. واذا كان المذهب الثاني هو لاحق على ما سيأتي بيانه في مب ٤٧ ف ٢ نسلم الآن انه يوجد دهر واحد فقط

اذا اجيب على الاول بان الدهر قد يطلق احياناً ويراد به القرن وهو مدة دوام شيء ما وهذا الاعتبار يقل دهور كثيرة كما يقال قرون كثيرة

وعلى الثاني بان الاجرام السماوية والروحانيات وان افرقت في جنس الطبيعة
الا انها تتفق في ان لها وجوداً غير متغير وهذا الاعتبار يتقدر بالدهر
وعلى الثالث بان الزمانيات ايضاً لا تبدى كلها معاً ومع ذلك فان لها جميعاً زماناً
واحداً باعتبار الزماني الاول الذي يتقدر بالزمان وكذا الدهريات لها جميعاً دهر
واحداً باعتبار الدهري الاول وان لم تبدى كلها معاً
وعلى الرابع بان نقدر بعض الاشياء بشيء واحد لا يقتضي ان يكون ذلك الواحد
علة جميع تلك الاشياء بل ان يكون اسطفاً



البحث الحادي عشر

في وحدانية الله - وفيه اربعة فصول

بعد الفراغ ما تقدم ينبغي النظر في الوجدانية الالهية والبحث في ذلك ينور على اربع مسائل
١ - هل يزيد الواحد شيئاً على الوجود - ٢ هل الواحد والكثير متقابلان - ٣ هل الله
واحد - ٤ هل الله في غاية الوجدانية

الفصل الاول

هل يزيد الواحد شيئاً على الوجود

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الواحد يزيد شيئاً على الوجود لان كل
ما يوجد في جنس معين فهو يحصل عن زيادة على الوجود الذي يم جميع الاجناس
لكن الواحد موجود في جنس معين لانه مبدأ العدد الذي هو نوع للكم . فاذا
الواحد يزيد شيئاً على الوجود

٢ وايضاً ما ينقسم اليه شيء لا عدم فهو يحصل عن زيادة على ذلك العام . والوجود
ينقسم الى واحد كثير . فاذا الواحد يزيد شيئاً على الوجود

٣ وايضاً لو كان الواحد لا يزيد شيئاً على الوجود لما كان فرقاً بين قولنا واحد وقولنا موجود. لكن قولنا: موجود موجود: هتّر فيلزم ان يكون قولنا: موجود واحد: هتراً وهذا باطل. فاذا الواحد يزيد على الوجود

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب الاخير من كتاب الاسماء الالهية «ليس في الموجودات شيء غير مشترك في الواحد» ولو كان الواحد يزيد على الوجود شيئاً بقيده لما كان الامر كذلك. فاذا الواحد ليس يحصل عن زيادة على الوجود

والجواب ان يقال ان الواحد ليس يزيد على الوجود شيئاً ثبوتياً بل نفي القسمة فقط اذ ليس المراد بالواحد الا الموجود الغير المنقسم ومن هذا يظهر ان الواحد مساوٍ للموجود لان كل موجود فهو اما بسيطاً أو مركباً فما كان بسيطاً فليس منقسماً لا بالفعل ولا بقوة وما كان مركباً فليس له وجود ما دامت اجزأه متفصلة بل بعد ان تقوم وتركبه وبذلك يتضح ان وجود كل شيء قائم بعدم الانقسام ولذا كان كل شيء كما يحفظ وجوده يحفظ وحدته

اذا اجيب على الاول بان بعضاً توهموا ان الواحد المساوٍ للموجود هو نفس الواحد الذي هو مبدأ العدد فافترقوا في ما ينتم الى مذاهب متضاربة فان فيثاغوروس وافلاطون لما وجدوا ان الواحد المساوٍ للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود بل يدل على جوهر الموجود من حيث هو غير منقسم اعتبروا ان هذا ايضاً حكم الواحد الذي هو مبدأ العدد ولما كان العدد يتركب من الوحدات فلما ان الاعداد هي جواهر جميع الموجودات. وبمكس ذلك ابن سينا فانه لما لاحظ ان الواحد الذي هو مبدأ العدد يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود (والا لم يكن العدد المركب من الوحدات نوعاً لكم) ضمن ان الواحد المساوٍ للموجود يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود كما يزيد الايض على الانسان. لكن هذا بين البطلان

لان كل شيء واحد بجوهره اذ لو كان كل شيء واحداً بشي آخر لكان هذا الشيء الآخر ايضاً واحداً ولو كان واحداً بشي آخر ايضاً لتسلسل الى غير النهاية .
فاذا يجب الوقوف عند الاول وهكذا يجب انقول بان الواحد المسروق للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود واما الواحد الذي هو مبدأ العدد فيزيد على الموجود شيئاً خاصاً بجنس الكم

وعلى الثاني بانه لا مانع من ان يكون ما هو منقسم بوجه غير منقسم بوجه آخر كما ان ما هو منقسم بالعدد غير منقسم بالنوع . وهكذا يحدث ان يكون شيء واحد بوجه وكثيراً بوجه آخر الا انه اذا كان غير منقسم مطلقاً لانه غير منقسم من جهة ما يختص بماهيته وان كان منقسماً من جهة ما هو خارج عنها كما ان يكون واحداً بالكل وكثيراً بالاعراض او لانه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة كما ان يكون واحداً بالكل وكثيراً بالاجزاء كان واحداً مطلقاً وكثيراً من وجه . وبمعكس ذلك اذا كان شيء غير منقسم من وجه ومنقسماً مطلقاً كما لو كان منقسماً في الماهية وغير منقسم في الذعن او في المبدأ او اعلة كان كثيراً مطلقاً وواحداً من وجه كالاشياء التي هي كثيرة بالعدد وواحدة بنوع او بالمبدأ . فالوجود اذن ينقسم الى واحد وكثير اي الى واحد مطلقاً وكثير من وجه لان الكثرة ايضاً لا تندرج في الموجود ما لم تكن مندرجة على نحو ما في الواحد فقد قال ديونيسيوس في الباب الاخير من الاسماء الالهية انه ليس من كثرة غير مشتركة في الواحد بل ان ما هو كثير بالاجزاء فهو واحد بالكل وما هو كثير بالاعراض فهو واحد بالكل وما هو كثير بالعدد فهو واحد بالنوع وما هو كثير بالانواع فهو واحد بالجنس وما هو كثير بالصدورات فهو واحد بالمبدأ

وعلى الثالث بانه لما لا يكون قولنا : موجود واحد : هذا لان الواحد يزيد على الموجود امراً اعتبارياً

الفصل الثاني

هل الواحد والكثير متقابلان

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الواحد والكثير ليسا متقابلين اذ ليس يُحمل مقابل على مقابله. وكلُّ كثرة في واحد من وجه كما يتضح مما مر في الفصل الآنف. فإذا ليس الواحد مقابلًا للكثرة

٢ وايضاً ليس يتقوم مقابل من مقابله. والواحد يقومُ بكثرة. فإذا ليس مقابلًا لها

٣ وايضاً ان الواحد انما يقابله الواحد واما الكثير فيقابله القليل. فإذا ليس يقابله

الواحد

٤ وايضاً لو كان الواحد مقابلًا للكثرة لكانت مقابله لها كقابلة غير المنقسم للمنقسم وهكذا تكون مقابله لها مقابلة لعدم الملكة وهذا خلف في ما يظهر للزوم تأخر الواحد عن الكثرة واخذها في حدِّه مع ان الواحد يؤخذ في حد الكثرة فيلزم الدور في احد وهذا خلف. فإذا ليس الواحد والكثير متقابلين

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المتقابلة الحقيقية متقابلة في ما بينها. وحقيقة الواحد قائمة بعدم الانقسام وحقيقة الكثرة تضمن الانقسام. فإذا الواحد والكثير

متقابلان

والجواب ان يقال ان الواحد يقابل الكثير لكن ليس على نحو واحد فان الواحد الذي هو مبدأ العدد يقابل الكثرة التي هي العدد مقابلة لعدد المتقدر لان الواحد متضمن حقيقة المتقدر الاول والعدد هو الكثرة المتقدرة بالواحد كما يتضح من قول ارسطو في الالهيات ك ١٠ م ٢ ولما الواحد المساوي للموجود فيقابل الكثرة على طريق عدم مقابلة غير المنقسم للمنقسم

اذا اجيب على الاول بانه ما من عدم يرفع الوجود بالكلية لان عدم سلب عن المحل القابل كما في انطيلسوف في لواحق النقولات في باب المتقابلات وفي الالهيات

كعدمه الا ان كل عدم مع ذلك يرفع وجوداً ما ولذا فالموجود باعتبار عموميه يعرض فيه ان يكون عدم الموجود واقعاً في الموجود مما ليس يعرض في أعدام الصور الخاصة كالبيض أو البياض أو نحوهما. وكالموجود في ذلك الواحد والخير المساويان للموجود لان عدم الخير يكون في خير ما وكذا عدم الوحدة يكون في واحد ما ومن هنا يحدث ان تكون الكثرة واحداً ما والشرّ خيراً ما واللاموجود موجوداً ما وليس في هذا مع ذلك حمل التقابل على التقابل اذ ان احد الامرين هو على الاطلاق والآخر من وجهه فان ما هو موجود من وجهه كأن يكون موجوداً بالقوة فهو لا موجود مطلقاً اي بالفعل او ما هو موجود مطلقاً في جنس الجوهر فهو لا موجود من وجهه بالنظر الى وجود ما عرّضي. فكذا اذا ما هو خير من وجهه فهو شرّ مطلقاً او بالعكس وكذا ما هو واحد مطلقاً فهو كثير من وجهه وبالعكس

وعلى الثاني بان الكل ضربان متجانس وهو ما يتركب من اجزاء متشابهة الطبائع وغير متجانس وهو ما يتركب من اجزاء مختلفة الطبائع فالكل المتجانس يتقوم من اجزاء لها نفس صورته كما ان كل جزء من تلك الاجزاء وهذا شأن المتصل في تقويمه من اجزائه والكل الغير المتجانس ليس لجزء من اجزائه نفس صورته اذ ليس جزء من اجزاء البيت بيتاً ولا جزء من اجزاء الانسان انساناً وهذا الكل هو الكثرة فاذا من حيث انه ليس لجزء من اجزائه صورة الكثرة كانت الكثرة مركبة من الوحدات كما يتركب البيت من الملايوت لاي معنى ان الوحدة تتقوم الكثرة من جهة ما فيها من اعتبار عدم الاتقسام الذي به تقابل الكثرة بل من جهة ما لها من الوجودية كما ان اجزاء البيت تتقوم البيت بما هي اجسام لا بما هي لايوت وعلى الثالث بان الكثير له اعتباران الاول على الاطلاق وبهذا الاعتبار يقابل الواحد والثاني من حيث يتضمن زيادة ما وبهذا الاعتبار يقابل القليل فالاثنتان كثير بالاعتبار الاول لا الثاني

وعلى الرابع بان الواحد يقابل الكثير على طريق العدم من حيث ان من حقيقة الكثير ان يكون منقسماً وهذا موجب لكون القسمة سابقة على الوحدة لا مطلقاً بل بحسب اعتبار تصورنا لاننا نتصور البسائط بالركبات ولهذا نأخذ النقطة بانها ما لا يتجزأ أو بانها مبدأ الخط. واما الكثرة فهي متأخرة بالاعتبار ايضاً عن الواحد لاننا لا نتعلل ان النسمات متضمنة حقيقة الكثرة الا بنسبتنا الوحدة الى كلي منها ولهذا يؤخذ الواحد في حد الكثرة ولا تؤخذ الكثرة في حد الواحد. والقسمة انما تقع في تصور العقل من طريق نفي الوجود بحيث ان اندي يقع في تصور العقل هو اولاً الموجود ثم أن هذا الموجود غير ذاك وهذا هو القسمة ثم الواحد ثم الكثرة

الفصل الثالث

هل الله واحد

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس واحداً فقد قيل في اكور ٨: ٥ « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وارباب كثيرون »

٢ وايضاً ان الواحد الذي هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله اذ ليس يحتمل كرم على الله وكذا لا يجوز ان يحتمل عليه الواحد للساويق للموجود لانه يتضمن عدماً وكل عدم فهو نقص والنقص ليس يليق بالله. فاذا ليس ينبغي القول بان الله واحد لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ « اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا اله واحد »

والجواب ان يقال ان كون الله واحداً ثابت من ثلاثة امور - اما اولاً فمن بساطته فواضح ان ما به شيء شخصي ذلك الشيء لا يجوز صدقه بحال على كثيرين لان ما به سقراط انسان يجوز صدقه على كثيرين اما ما هو به هذا الانسان فلا يجوز صدقه الا على واحد فقط فاذا لو كان سقراط انساناً بما هو به هذا الانسان لا تمتنع وجود ناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطين كثيرين على ان الامر كذلك في

الله لانه نفس طبيعته كما مرّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣ فهو اذن بشيء واحد الله وهذا الاله . فاذا يستحيل وجود آلهة كثيرين — وأما ثانياً فمن صدم تناهي كماله فقد اسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان الله مشتمل في ذاته على كل كمال الوجود فلو كان آلهة كثيرون لوجب ان يتمايزوا في ما بينهم فيصدق على الواحد شيء ليس يصدق على الآخر ولو كان الامر كذلك لكان احدهم عادماً كمالاً ما وهكذا من يكون فيه عدم فليس كاملاً على الاطلاق . فاذا يستحيل وجود آلهة كثيرين ولذا فنفلاسفة المتقدمون لما الزمهم الحق فقالوا ببدي غير متناه قالوا ببدي واحد فقط — وأما ثالثاً فمن وحدة العالم فانه يرى ان جميع الكائنات مرتبة ينبتا لا تتفاد بعضها بعض والامور انتبائية لا يمكن اتصافها في ترتيب واحد ما لم تكن مرتبة من واحد لان سوي الكثير الى ترتيب واحد بواحد اولى منه بكثير اذ الواحد علة للواحد بالذات وأما الكثير فليس علة للواحد الا بالعرض اي من حيث هو واحد من وجه ما . فاذا لما كان الشيء الاول غاية في الكمال واولاً بالذات لا بالعرض وجب ان يكون الاول السائق لجميع الاشياء الى ترتيب واحد واحد فقط وهذا هو الله اذا اجيب على الاول بانه يقال آلهة كثيرين بحسب ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين ان النكواكب السيارة وغيرها من النجوم او كلاً من قسام العالم ايضاً آلهة ولهذا عقب الرسول ذلك بقوله « لكن لنا اله واحد »

وعلى الثاني بان الواحد من حيث هو مبدأ العدد ليس يحتمل على الله بل على ما وجوده في مادة فقط لان الواحد الذي هو مبدأ العدد من جنس الرياضيات التي وجودها في مادة وانما تجرد عن المادة بالاعتبار . وأما الواحد المسوق للموجود فهو شيء الهي لا تعلق لوجوده بالمادة والله وان لم يكن فيه عدم ما الا انه بحسب طريقة تصورنا ليس يعرف منا الا بطريق العدم والتنزيه وهكذا لا يتمتع

ان يُحمل عليه بعض ما يقال بطريق العلم ككونه غير جسي وغير متناه وكذا
يقال عليه انه واحد

الفصل الرابع

مل الله في غاية الوجدانية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس في غاية الوجدانية لان الواحد
يقال باعتبار عدم الانقسام . والعلم لا يقبل الاكثر والاقل . فاذا ليس يقال على
الله انه اوجد من سائر الآحاد

٢ وايضاً يظهر ان ليس شيء غير منقسم باكثر مما ليس منقسماً بالفعل ولا
بالقوة كالنقطة والوحدة . ولما يقال لشيء واحد من حيث هو غير منقسم . فاذا
ليس الله اوجد من النقطة والوحدة

٣ وايضاً ما هو خير بذاته فهو في غاية الخيرية فاذا ما هو واحد بذاته فهو في غاية
الوحدة . وكل موجود فهو واحد بذاته كما يتضح من قول الفيلسوف في الالهيّات
ك ٤ م ٤ . فاذا كل موجود فهو في غاية الوحدة . فاذا ليس الله اوجد من سائر
الموجودات

لكن يعارض ذلك قول برنردوس في كتاب للملاحظة ٥ ب ٨ « ان وجدانية
الثالث الالهي لها المقام الاعلى بين جميع الآحاد »

والجواب ان يقال لما كان الواحد هو الموجود الغير المنقسم كان لا بد لكون
شيء في غاية الوحدة من كونه في غاية الوجدانية وفي غاية عدم الانقسام . وكلا
الامرين متحقق في الله لانه في غاية الوجدانية اذ ليس له وجود محدود بطبيعة طارئة
عليه بل هو عين الوجود القائم بنفسه والغير المحدود من وجه وهو ايضاً في غاية
عدم الانقسام اذ ليس ينقسم بوجه من وجوه القسمة لافلاً ولا قوة لانه بسيط
من جميع الوجوه كما مر تحقيقه في م ٣ ف ٧ . فاذا واضح ان الله في غاية الوجدانية

إذا اجيب على الاول بأنه وإن كان العدم في حد ذاته لا يقبل الاكثر والاقل
الا أنه من حيث ان مقابله يقبل ذلك نقال العدميات ايضاً بحسب الاكثر والاقل .
فاذا بحسبها يكون شيء أكثر او اقل انقساماً بالفعل او بالقوة او غير منقسم بحال
يقال له أكثر او اقل وحدة او في غاية الوحدة

وعلى الثاني بان النقطة والوحدة التي هي مبدأ العد ليستا في غاية الوجودية
اذ ليس وجودها الا في محل فاذا ليس شيء منها في غاية الوحدة لانه كما ان المحل
ليس في غاية الوحدة بسبب تقاير العرض والمحل كذلك العرض ايضاً
وعلى الثالث بأنه وإن يكن كل موجود واحداً بجوهره الا ان جواهر الاشياء
ليست متساوية في اصدار الوحدة لان جوهر بعض الاشياء مركب من كثير
وجوهر بعضها غير مركب

المبحث الثاني عشر

في أن الله كيف يُعرف منا - وفيه ثلاثة عشر فصلاً

اذ قد نظرنا في ما تقدم في ان الله كيف هو في نفسه بقي النظر في انه كيف هو في علنا اي
كيف يُعرف من مخلوقاته والمبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسألة - ١ هل ينتدر عقل
مخلوق ان يرى ذات الله - ٢ هل يرى العقل الذات الالهية بمثال مخلوق - ٣ هل يمكن
روية الذات الالهية بعين جسمية - ٤ هل في جوهر عقلي مخلوق كمال بقوته الطبيعية
على روية الذات الالهية - ٥ هل ينتدر العقل المخلوق في روية الذات الالهية الى نور مخلوق
- ٦ في ان الذين يرون الذات الالهية هل يتفاوتون في كمال رويتها - ٧ هل ينتدر عقل
مخلوق ان يحيط بالذات الالهية - ٨ في ان العقل المخلوق الذي يرى الذات الالهية هل يعرف
فيها جميع الاشياء - ٩ في ان الاشياء التي يعرفها هناك هل يعرفها باثبات - ١٠ هل يعرف
دفعةً جميع ما براه في الله - ١١ هل ينتدر انسان في حال هذه الحيوة ان يرى الذات الالهية
- ١٢ هل ينتدر ان تعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي - ١٣ هل يوجد في هذه الحيوة
معرفة بالله بالنعمة فوق معرفته بالعقل الطبيعي

الفصل الأول

هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته فقد كتب الذهبي القم في خط ٤ على قول يوحنا ١ « الله لم يره أحد قط » ما نصه « ذلك الذي هو الله لم يره لا لللائكة ولا روساء الملائكة فضلاً عن الانبياء اذ كيف يقتدر ذو الطبع المخلوق على رؤية ما ليس مخلوقاً » وقال ديونيسيوس ايضاً في كلامه على الله في الاسماء الالهية ب ١ « ليس يناله شعور ولا خيال ولا رأي ولا عقل ولا علم »

٢ وايضاً كل غير متناه فهو من حيث هو كذلك مجهول . والله غير متناه كما مر تحقيقه في مب ٧ ف ١ فهو اذن مجهول في حد نفسه

٣ وايضاً ان العقل المخلوق لا تتعلق معرفته الا بالموجودات لان اول ما يقع في تصور العقل هو الوجود والله ليس موجوداً بل فوق الموجودات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ و ٢ . فهو اذن ليس معقولاً بل فوق كل عقل

٤ وايضاً لا بد من وجود معادلة ما بين العارف والمعرف اذ العرف كالم العارف . ولا معادلة بين العقل المخلوق والله فان بينهما بوناً غير متناه . فاذا ليس يقتدر العقل المخلوق ان يرى ذات الله

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ٢ « متعابنه كما هو »

والجواب ان يقال لما كان كل شيء معروفاً بحسب كونه موجوداً بالفعل كان الله الذي هو فعل صرف لا يخالطه قوة معروفاً في حد نفسه غاية المعرفة . وما كان في حد نفسه معروفاً غاية المعرفة فليس معروفاً لبعض العقول بسبب مجاوزة العقل طور العقل كما ان الشمس التي في غاية للنظرية لا يمكن ان تنظر من الحقائق بسبب زيادة نورها . وقد اعتبر بعض هذا فذهبوا الى انه ليس يمكن لعقل مخلوق

ان يرى ذات الله لكن هنا غير صحيح لانه لما كانت سعادة الإنسان القصوى قائمة بفعله الأعلى وهو فعل العقل فلولا يمكن ممكناً للعقل المخلوق اصلاً ان يرى ذات الله فاما انه لن ينال السعادة اصلاً وان سعادته قائمة بغير الله وهذا غريب عن الايمان لان الكمال الأقصى للخلقة الناطقة قائم بما هو مبدأ وجودها لان كل شيء كامل على قدر ما هو قريب من مبدئه . وهو ايضا غريب عن الصواب لان الانسان متى رأى معلولا تشوق طبعاً الى معرفة علته ومن هنا ينشأ التعجب في الناس . فاذا لو كان عقل الخلقة الناطقة لا يقتدر ان يدرك العلة الأولى للشيء لبني شوق الطبيعة على غير طائلي . فاذا ينبغي التسليم مطلقاً بان السعداء يرون ذات الله

اذا اوجب على الاول بان الكلام في الشاهدين الموردين لما هو على رؤية الاحاطة ولذا قدم ديونيسيوس على كلامه هذا بلا توسط قوله «ليس يحيط به احد البتة وليس يناله شعور الخ والذهبي الفم عقب كلامه المذكور بقوله «يريد بالرؤية هنا تعقل الآب والاحاطة به بغاية اليقين على قدر تعقل الابن للآب واحاطته به»

وعلى الثاني بان غير المنتهي الذي من جهة المادة الغير المستكملة بالصورة مجهول في حد نفسه لان كل معرفة فانما تحصل بالصورة . واما غير المنتهي الذي من جهة الصورة الغير المحددة بالمادة فهو في حد نفسه معلوم غاية العلم . والله انما هو غير متناه بهذا المعنى لا بالمعنى الاول كما يتضح مما مر في مب ٧ ف ١

وعلى الثالث بان الله ليس يقال له غير موجود بمعنى انه لا وجود له اصلاً بل لانه فوق كل موجود من حيث انه نفس وجوده فلا يلزم انه لا يمكن معرفته اصلاً بل انه يتجاوز كل معرفة اي انه لا يحاط به

وعلى الرابع بان المعادلة تقال على ضربين الاول نسبة كم الى آخر على وجه معين وبهذا المعنى كان المضاعف والثالث الاخفاف والمتساوي انواعاً للمعادلة .

والثاني نسبة شيء إلى آخر على أي وجه كان وبهذا المعنى يجوز أن تكون الخليفة معادلة لله من حيث أن لها إليه نسبة الملوك إلى العلة والقوة إلى الفعل . وعلى هذا فالعقل المخلوق يمكن أن يكون معادلاً لمعرفة الله

الفصل الثاني

هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشبه

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن العقل المخلوق يرى ذات الله بشبه فقد قيل في ١ يو ٣ : ٢ «أنا نعلم أنه إذا ظهر نكون نحن أمثاله لأننا صنعنا به كما هو» ٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ١١ «متى عرفنا الله يحصل فينا شبه له»

٣ وايضاً أن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل كما أن الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل وما ذاك إلا من حيث يصير شبه الشيء المحسوس صورةً للحس وشبه الشيء المعقول صورةً للعقل . فإذا كان العقل المخلوق يرى الله بالفعل فلا بد أن يراه بشبه ما

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩ «أن قول الرسول : الآن ننظر في مرآة على سبيل اللفظ : يحتمل أن يكون قد اراد فيه بالمرآة واللفظ الاشياء المناسبة لعقل الله أي كانت» ورؤية الله بالذات ليست رؤيته باللفظ أو بالمرآة بل قسمة لها . فإذا الذات الالهية لا ترى بشبه

والجواب أن يقال لا بد للرؤية الحسية والعقنية من امرين القوة الباصرة واتحاد البصر بالبصر اذ لا تحصل الرؤية بالفعل إلا بحصول المرئي على نحو من الانحاء في الرائي . وبين في الحسمانيات أنه لا يمكن حصول المرئي في الرائي بهويته بل بشبهه فقط كما أن ما يوجد بالعين وتحصل به رؤية الحجر بالفعل هو شبه الحجر لا جوهره . أما إذا كان شيء واحد بعينه هو مبدأ القوة الباصرة وهو البصر فيجب أن يحصل

منه البصير على القوة الباصرة وعلى الصورة التي بها يبصر. وواضح ان الله هو
مبدع القوة العاقلة وأنه يمكن ان يرى من العقل ولما لم تكن القوة العاقلة التي
للخليفة هي ذات الله بقي انها شبهة مشترك له لكونه العقل الاول ولذلك ما يقال
للقوة العقلية التي للخلقة نور معقول كأننا هو فرع للنور الاول سواء حمل
ذلك على القوة الطبيعية او على كمال زائد عليها من قيل النعمة او المجد. فإذا لابد
لرؤية الله من شبه له من جهة القوة الباصرة به يقوى العقل على رؤيته تعالى. واما
من جهة البصر الذي لابد ان يتحد على نحو ما بالبصير فلا يمكن رؤية ذات الله
بشبه مخلوق اما اولاً فلانه ليس يمكن اصلاً معرفة الامور العالية بأشياء الرتبة
السافلة على ما قال ديوينيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ كما ليس يمكن معرفة ذات
الشيء الغير الجسدي بمثال الجسم. فإذا بالاولى ليس يمكن رؤية ذات الله بمثال
مخلوق اي مثال كان. واما ثانياً فلأن ذات الله هي نفس وجوده كما تقرر في مب
٣ ف ٤ وهذا لا يمكن ان يصح في حق شيء من الصور المخلوقة. فإذا لا يمكن ان
تكون صورة مخلوقة شيئاً مثلاً ذات الله للرأي. واما ثالثاً فلان الذات الالهية شيء
غير محصور حاوٍ في نفسه على وجه اعلى ككل ما يمكن التعبير عنه او ادراكه من
العقل المخلوق وهذا لا يمكن اصلاً تمثيله بمثال مخلوق لان كل صورة مخلوقة فهي
محدودة الى حقيقة ما حقيقة الحكمة والقوة او الوجود او نحو ذلك. فإذا القول
بان الله يرى بشبه قول بان الذات الالهية لا ترى وهو باطل. فإذا ينبغي ان
يقال لابد لرؤية ذات الله من شبه ما من جهة القوة الباصرة وهو نور المجد الالهي
الذي يقوى العقل على رؤية الله والذي اليه اشير بقوله في مر ٣٥: ١٠ «بنورك
نعين النور» الا انه لا يمكن رؤية ذات الله بشبه مخلوق يمثل الذات الالهية كما هي
في نفسها

إذا اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآية على الشبه الحاصل بمشاركة

نور المجد

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على معرفة الله التي يُحصل عليها في هذه الدنيا

وعلى الثالث بان الذات الالهية هي نفس وجودها فكما ان سائر الصور المعقولة التي ليست نفس وجودها تتحد بالعقل باعتبار وجود ما به تصوّر العقل وتجعله بالفعل كذلك الذات الالهية تتحد بالعقل المخلوق جاعلة بنفسها العقل بالفعل عقلاً بالفعل

الفصل الثالث

هل يمكن رؤية ذات الله باعين جمانية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن رؤية ذات الله بعين جمانية فقد قيل في ايوب ٢٦: ١٩ « في جسدي اعين الهي » وفي ٥: ٤٢ « كنت قد سمعتك سمع الأذن اما الان فعييني قد رأتك »

٢ وايضاً قيل اوغسطينوس في الكتاب الاخير من مدينة الله ب ٢٩ « ستكون اذن تلك الاعين (يعني المجددة) من زيادة القوة لا بحيث تكون احداً نظراً من الحيات والنسور (لان هذه الحيوانات بالغة ما بلغت حدة بصرها لا تقدر ان ترى شيئاً غير الاجسام) بل بحيث ترى غير الجسمانيات ايضاً » وكل من يقدر ان يرى غير الجسمانيات فيقدر ان يترقى الى رؤية الله . فاذا العين المجددة تقدر ان ترى الله

٣ وايضاً ان الله يمكن ان يرى من الانسان رؤية وهمية فقد قيل في اش ١: ٦ رأيت السيد جالساً على عرش الآلة . ومنشأ الرؤية الوهمية الحس لان الخيال حركة صادرة عن الحس بالفعل كما في كتاب النفس ب ٣ م ١٦٠ فاذا يمكن ان يرى الله بالرؤية الحسية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتابه الى باولينا في رؤية الله رسا ٤٧
ب ٩ «الله لم يره أحد قط لا في هذه الحياة كما هو ولا في حياة الملائكة كهذه
الرؤيات المشاهدة بروية جسمانية»

والجواب ان يقال يستحيل رؤية الله بحاسة البصر او غيرها من الشاعرا وبقوة
جارية حسية آية كانت لان كل قوة كذلك فهي فعل آلة جسمانية كما سياتي في
في الفصل التالي وفي مب ٧٨ والفصل يكون معادلاً لما هو فعله . فاذا ليس يمكن
لنيل هذه القوة ان تتعدى الجسمانيات . والله ليس في جسم كما مر تحقيقه في مب
٣ ف ١ . فاذا لا تجوز عليه الرؤية لا بالحس ولا بالوهم بل بالعقل فقط

اذا اجيب على الاول بان ليس المراد بقوله «في جسدي اعين الهي» انه سيرى
الله بعين الجسد بل انه سيراه بعد القيمة وهو لابس الجسد . وكذا المراد بالعين في
قوله «اما الآن فعيني قد رأتك» عين الثقل كما قال الرسول في افس ١ : ١٧ - ١٨
«ليعطيكم روح الحكمة في معرفته . انارة عيون قلوبكم»

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على سبيل البحث وشرطي بدليل قوله
قبله «اذن ستكون (اي الاعين المجددة) ذات قوة أخرى اعظم جداً من هذه
اذا رؤيت بها تلك الطبيعة الغير الجسمية» الا انه قد جزم بذلك بقوله بعده «من
المحتمل كثيراً اننا سنرى حينئذ الاجرام العالمة التي في السماء الجديدة والارض
الجديدة بحيث نرى الله على غاية الجلاء حاضراً في كل مكان ومديراً جميع الكائنات
حتى الجسمانيات ايضاً لا كما تبصر الآن غير منظورات الله اذ أدركت
بالبروات بل كما اتنامت ابصرنا من نعيش بينهم من الناس الاحباء المزاولين الحركات
الحوية فلا نعتقد في الحال انهم احياء فقط بل نراهم كذلك ايضاً» وبهذا يتضح ان
مراده بذلك ان الاعين المجددة ستري الله كما ترى الان اعيننا حيوة حي ماء والحياة
لا تترى بين جسمانية كالرئي بالذات بل كالحسوس بالعرض الذي ليس يدرك

بالحسن بل يدرك مع الحسن حالاً بقوة أخرى . أما انه حالاً ترى تلك الاجسام تدرك
الحضرة الالهية منها بالعقل فممنشأه امران صفاء العقل وسطيع النور الالهي سبب
الاجسام المتجددة

وعلى الثالث يانه في الرؤية الوهية لا ترى ذات الله بل انما يتكون في
الوهم صورة ممثلة لله في شبه ما على نحو ما توصف الالهيات في الكتاب الالهي
بالمحسوسات مجازاً

الفصل الرابع

هل يتندر عقل مخلوق ان يرى الذات الالهية بقوته الطبيعية

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان عقلاً مخلوقاً يقتدر ان يرى الذات الالهية
بقوته الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « الملاك مُرآةٌ جليّةٌ
صقيلةٌ جداً مرسمٌ فيها جمال الله كله على نحو ما » وكل شيء يرى حال رؤية
مِرآته . فاذا لما كان الملاك يعقل نفسه بقوته الطبيعية ظهر انه يعقل بها الذات
الالهية ايضاً

٢ وايضاً ما كان في غاية المنظورية فهو اقل منظورية لنا بسبب نقص بصرنا
الجسماني او العقلي لكن عقل الملاك ليس يحتمل نقصاً فاذا لما كان الله في حد نفسه
في غاية المعنوية ظهر انه في غاية المعنوية للملاك . فاذا اذا كان الملاك يقتدر ان
يعقل بقوته الطبيعية المعنويات الاخر فبالاولى ان يعقل بها الله

٣ وايضاً ان الحسن الجسدي ليس في قوته ان يترقى الى تعقل الجوهر الغير الجسدي
لانه فوق طبعه فلو كانت رؤية الله بذاته فائقة طبع كل عقل مخلوق لاستحال في
ما يظهر على كل عقل مخلوق التوصل الى رؤية ذات الله وهذا باطل كما ينضح مما
مر في ف ١ فاذا يظهر ان رؤية الذات الالهية طبيعية للعقل المخلوق

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « موهبة الله هي الحياة الابدية »

والحيوة الابدية قائمة بروية الذات الالهية كقوله في يو ١٧: ٣ هذه هي الحيوة
الابدية أن يعرفوك أنت الاله الحق وحدك الخ فإذا العقل المخلوق انما يقتدر ان
يرى الذات الالهية بالنعمة لا بالطبع

والجواب ان يقال يستحيل ان عقلاً مخلوقاً يرى ذات الله بقوته الطبيعية لان المعرفة
تحدث بحسب حصول المعروف في العارف . والمعرف يحصل في العارف بحسب
حال العارف . فإذا كل عارف فمعرفة بحسب حال طبعه فإذا كان حال وجود
شيء معروف متجاوزاً حال طبع العارف وجب ان يكون معرفة ذلك الشيء فوق
طبع ذلك العارف . والاشياء لما احوال متكثرة من الوجود فمنها ما لا وجود
لطبيعته الا في مادة شخصية بينها وهو الجسمانيات باسرها ومنها ما طبيعته قائمة بنفسها
لا في مادة وليس مع ذلك نفس وجوده بل حاصل على الوجود وهو الجواهر الغير
الجسمية التي نسميها ملائكة ومنها ما هو نفس وجوده القائم بنفسه وهذه الحال من
الوجود خاصة بالله وحده . فإذا ما ليس له وجود الا في مادة شخصية فمعرفة طبيعية
لنا لان نفسنا التي بها نعرف هي صورة مادة ولما مع ذلك قوتان داركتان احدها
فعل آلة جسمانية وهذه نعرف بطبعها الاشياء بحسب وجودها في المادة الشخصية
ولذا كان الحس لا يدرك الا الجزئيات والثانية هي العقل الذي ليس فعلاً لآلة
جسمانية ولذا كان لنا من طبعنا ان ندرك بالعقل الطبائع التي ليس لها وجود الا في
مادة شخصية لكن لا بحسب وجودها في المادة الشخصية بل بحسب تجردا عنها
باعتبار العقل . فإذا لنا ان ندرك بالعقل هذه الاشياء بوجه كلي مما هو فوق
قوة الحس . واما العقل الملكي فانه يدرك بطبعه الطبائع للوجود لا في مادة مما
يتقاصر عنه عقل النفس الانسانية في حال هذه الحيوة الحاضرة المتصلة فيها النفس
بالبدن . فيبقى اذا ان معرفة الوجود القائم بنفسه لتأهي طبيعة للعقل الالهي وحده
وانها فائقة القوة الطبيعية لكل عقلي مخلوق اذ ليس خلية نفس وجودها بل كل

خلقة حاصلة على الوجود بالمشاركة. فإذا ليس في قوة عقل مخلوق ان يرى الله
بناتِهِ الامن حيث يتحد به الله بنعمته كعقول منته
إذا اجيب على الاول بان الطريق الطبيعي للملاك في معرفة الله انما هو ان يعرفه
بشبه المنعكس فيه لكن معرفة الله بشبه مخلوق ليست معرفة ذات الله كما اسلفناه في
ف ٢ فإذا ليس يلزم ان الملاك يقتدر ان يعرف ذات الله بقوته الطبيعية
وعلى الثاني بان عقل الملاك انما لا يكون فيه نقص اذا اعتبر النقص بالمعنى العدمي
وهو خلوه عما من شأنه ان يكون له اما اذا اعتبر النقص بالمعنى الساسي فكل خلقية
ناقصة بهذا المعنى بالنسبة الى الله ما دامت خالية عن ذلك السمو الذي فيه
وعلى الثالث بان حاسة البصر لكونها مادية محضة لا يمكن ترقبها اصلاً الى شيء
مجرد واما العقل الانساني او الملكي فلكونه مترفعاً بطبعه عن المادة نوعاً من الترفع
يمكن ان يتجاوز بالنعمة طبعه ويرتقي الى شيء على يدل على ذلك ان البصر لا يمكن
له اصلاً ان يدرك في حال التجريد ما يدركه في حال التاليف اذ لا يمكن له اصلاً
ان يدرك الطبيعة الا متحصلةً بشخصاتها الخاصة. اما عقلاً فيمكن له ان يلاحظ في
حال التجريد ما يدركه في حال التاليف لانه ولو أدرك الاشياء التي لها صورة في
المادة الا انه يحلل المركب اليها ويلاحظ الصورة في نفسها. وكذا عقل الملاك فانه
وان عرف بطبعه الوجود المؤلف في طبيعة ما الا انه يقدر مع ذلك ان يميز بعقله
الوجود بادراكه ان ذلك الشيء غير وجوده غير ولذا لما كان من شأن
العقل المخلوق ان يدرك بطبعه الصورة المؤلفّة والوجود المؤلف في حال التجريد
بطريقة التحليل كان له ان يرتقي بالنعمة الى ادراك الجوهر المفارق القائم بنفسه
والوجود المفارق القائم بنفسه

الفصل الخامس

هل يفتقر العقل المخلوق في رؤية ذات الله الى نور مخلوق

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان العقل المخلوق ليس يفتقر في رؤية ذات الله الى نور مخلوق لان ما كان من المحسوسات نيراً بذاته فليس يفتقر في رؤيته الى نور آخر فاذا كذلك الحال في العقولات . والله نور معقول . فاذا ليس يرى بنور مخلوق

٢ وايضاً متى روي الله بواسطة فليس يرى بحقيقته . وهو متى روي بنور مخلوق فانه يرى بواسطة . فاذا ليس يرى بحقيقته
٣ وايضاً ما كان مخلوقاً فلا مانع ان يكون طبيعياً لخليقة ما فلو كانت ذات الله ترى بنور مخلوق لأمكن ان يكون هذا النور طبيعياً لخليقة ما فلا تكون تلك الخليفة مفتقرة في رؤية الله الى نور آخر وهذا محال . فاذا ليس من الضرورة ان كل خليفة تقتضي لرؤيتها ذات الله نوراً زائداً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠: ٣ « بنورك نعين النور »
واجواب ان يقال كل ما يترقى الى ما فوق طبعه فيجب ان يستعد لذلك استعداداً يفوق طبعه كما أنه لو تعين على الهواء ان يقبل صورة النار لوجب ان يستعد لهذه الصورة استعداداً ما . ومتى رأى عقل مخلوق الله بحقيقته كانت حقيقة الله نفسها هي الصورة المعقولة للعقل فاذا لا بد ان يزداد له استعداد فائق طبعه ليرتقي الى هذه المنزلة العالية ولما لم يكن في قوة العقل المخلوق الطبيعية كفاً لرؤية ذات الله على ما مر تحقيقه في الفصل السابق وجب ان تزداد له بالنعمة الالهية قوة التعقل وهذه الزيادة في القوة العقلية نسميها اثار العقل كما يسمى المعقول نوراً الوضياء وهذا هو النور المراد في قوله في رؤ ٢١: ٢٣ « مجد الله اثارها » اي جماعة القديسين المعانين الله . وبهذا النور يصيرون متألّمين اي امثالاً لله كقوله في ١ يو ٣: ٢ « اذا ظهر نكون

نحن امثاله لأننا سنعينه كما هو»

إذاً اجيب على الأول بان النور المخلوق ضروري لرؤية ذات الله ليس لان ذات الله تصير به معقولة فهي معقولة في نفسها بل لان العقل يصير به قادراً على التعقل على نحو ما تصير القوة اقوى بالملكة على الفعل كما ان النور الجسماني ايضاً ضروري في البصر الخارجي من حيث يجعل الوسط مشقاً بالفعل حتى يمكن تحرّكه من اللون

وعلى الثاني بان هذا النور ليس يقتضي لرؤية ذات الله على انه شبه يرى الله فيه بل على انه كمال للعقل مقوي له على رؤية الله ولذا يجوز ان يقال انه ليس واسطة يرى الله فيها بل بها وهذا ليس يمنع رؤية الله بغير توسط

وعلى الثالث بان الاستعداد لصورة النار لا يمكن ان يكون طبعياً الا لئلا صورة النار ولذا لا يمكن ان يكون نور المجد طبعياً خلقية الا اذا كانت ذات طبيعة الهية وهذا محال لان الخليقة الناطقة تصير بهذا النور شبيهة بالله كما تقدم في جرم الفصل
الفصل السادس

في أن الذين يرون ذات الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتها

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الذين يرون ذات الله لا يتفاوتون في كمال رؤيتها فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «سنعينه كما هو» والله هو على حال واحدة فهو اذن يرى من الجميع رؤية واحدة. فاذا ليس في رؤيته تفاوت

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٢ «ليس يمكن ان يتفاوت كثير في تعقل شيء واحد» وجميع الذين يرون الله بحقيقته فانهم يتعقلون ذات الله لان الله يرى بالعقل لا بالحوس كما مر في ف ٣ فاذا الذين يرون الذات الالهية لا يتفاوتون في جلاء رؤيتها

٣ وايضاً ان التفاوت في كمال رؤية مرئيين يمكن حصوله من جهتين اما من جهة

الموضوع المرئي او من جهة قوة الرائي البصرية فيكون من جهة الموضوع بقبول الموضوع في الرائي على وجه اكمل اي بشبه اكمل وهذا لا عمل له هنا لان الله ليس يحضر للعقل الرائي ذاته بشبه بل بذاته . فاذا بقي انه لو تفاوتت الرايون في كمال رؤيته لكان ذلك بحسب تفاوتهم في القوة العقلية وهكذا يلزم ان من كانت قوته العقلية اعلى طبعاً فانه يراه على وجه اجلى وهذا غير صحيح لان الناس قد وعدوا مساواة للملائكة في السعادة

لكن يعارض ذلك ان الحياة الابدية قائمة بروية الله كقوله في يو ١٧: ٣ هذه الحياة الابدية ان يعرفوك الآية فلو كان الجميع يرون ذات الله في الحياة الابدية على السواء لكان الجميع على حال متساوية وهذا مناف لقول الرسول في ١ كور ١٥: ٤١ « لان نجماً يمتاز عن نجمة في المجد »

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته يتفاوتون في كمال رؤيته لكن هذا لا يكون بتفاوت شبه الله فيهم بان يكون في الواحد اكمل منه في الآخر لان تلك الرؤية لن تكون بشبه كما اسلفناه في ف ٢ بل انما يكون بتفاوت القوة العقلية فيهم بان يكون عقل الواحد اقوى على رؤية الله من عقل الآخر . والقوة على رؤية الله ليست طبيعية للعقل بل انما تحصل له بنور المجد الذي يجعل العقل مثلاً نوعاً من التأله كما يتضح مما مر في الفصل السابق وعلى هذا فالمعقل الاوفر اشتراكاً في نور المجد اكمل رؤية الله وسيكون اوفر اشتراكاً في نور المجد من كان اوفر محبة اذ حبسا كانت المحبة اعظم كان الشوق اشد والشوق يوهل المشتاق ويعدّه على نحو ما الى قبول ما يشاققه . فاذا من كان اوفر محبة كان اكمل رؤية الله وأوفى سعادة اذا اجيب على الاول بان لفظ كما في قوله : سعادته كما هو : معين لحال الرؤية من جهة المرئي فيكون المعنى انا سعادته موجوداً كما هو لاننا سعادين وجوده الذي هو نفس ذاته وليس معيناً لحال الرؤية من جهة الرائي حتى يكون المعنى ان حال

الرؤية سيكون كاملاً ككمال حال الوجود في الله
وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض الثاني أيضاً لأن القول بأنه ليس يتفاوت
كثيرٌ في تعقل شيءٍ واحدٍ إنما يصدق إذا اعتُبرَ بالنظر إلى حال الشيء المعقول
لأن كل من يتعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بتعقلٍ له حقيقةً لا إذا اعتُبرَ
بالنظر إلى حال التعقل لجواز أن يكون تعقل الواحد أكمل من تعقل الآخر
وعلى الثالث بأن اختلاف الرؤية لن يحصل من جهة الموضوع لأن موضوع
رؤية الجميع سيكون واحداً بعينه وهو ذات الله ولا من اختلاف الاشتراك في الموضوع
بأشياء متباينة بل من اختلاف قوة العقل لا الطبيعية بل المجيدة كما تقدم في ١

الفصل السابع

في أن الذين يرون الله بذاته هل يحيطون به

يُخطئ إلى السابع بأن يقال : يظهر أن الذين يرون الله بذاته يحيطون به فقد
قال الرسول في فيل ١٢: ٣ «أسي لعلِّي أحيط^(١)» وهو لم يكن يسعى باطلاً فقد قال
هو نفسه في ١ كور ١٩: ٢٦ «فالسابق أنا لا على الارتباب» فهو اذن يحيط بالله
وكذا بجامع الدليل غيره من دعاهم إلى ذلك بقوله «فسابقوا انتم حتى تحيطوا»
٢ وايضاً قال اوغستينوس في كتابه إلى باوليناب ٩ «إنما يحاط بما يرى كله
بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي». وإذا كان الله يرى بذاته فهو يرى كله
ولا يخفى شيء منه على الرائي لكونه بسيطاً. فإذا كل من يرى الله بذاته فإنه يحيط به
٣ وايضاً لو قيل أنه يرى كله لكن لا بالكلية يعارضه أن بالكلية يدل إما على
حال الرائي أو على حال المرئي. ومن يرى الله بذاته فإنه يراه بالكلية سواء دل ذلك
على حال المرئي لأنه يراه كما هو على ما مر في الفصل السابق أو على حال الرائي لأن
العقل سيرى ذات الله بكل قوته. فإذا كل من يرى الله بذاته فإنه يراه بالكلية

فأذا يحيط به

لكن يعارض ذلك قول ار ٣٢: ١٨ «انت الجبار العظيم الطائق الذي رب الجنود اسمه . العظيم في المشورة والغير المحاط به بالفكر» فأذا ليس يمكن ان يحاط به والجواب ان يقال ان الاحاطة بالله مستحيلة على كل عقل مخلوق وادراكه بالعقل على اي وجه كان سعادة عظيمة كما قال اوغسطينوس في كلمة الرب خط ٣٨ ب ٣ . وليسان ذلك يجب ان يعلم انه انما يحاط بما يدرك بكماله وانما يدرك بكماله ما يدرك على قدر ما يقبل الادراك في حد نفسه . فأذا ما يقبل في حد نفسه الادراك يعلم برهاني اذا ذهب فيه مذهباً ناشئاً عن دليل ظني فلا يكون محاطاً به كما ان من يعلم بالبرهان ان الثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لثابتين فانه يحيط به ومن يذهب الى ذلك على وجه ظني استناداً على مجرد قول الحكماء او الاكثرين به فلا يكون محاطاً به لانه ليس يبلغ في ادراكه تلك الحال الكاملة التي بها يقبل الادراك في حد نفسه . وليس في قوة عقل مخلوق ان يبلغ في ادراك الذات الالهية تلك الحال الكاملة التي بها تقبل الادراك في حد نفسها . وبيان ذلك ان كل شيء انما يقبل الادراك على حسب ما هو موجود بالفعل . فأذا الله الذي وجوده غير متناه كما مر بيانه في مب ٢ ف ٢ يقبل في حد نفسه ادراكاً غير متناه وليس لعقل مخلوق ان يدرك الله ادراكاً غير متناه لان العقل المخلوق يدرك الذات الالهية ادراكاً اكثر او اقل كما لا يحسب كثرة اوقلة ما يفاض عليه من نور المجد ولما لم يكن ممكناً لنور المجد المخلوق المقبول في اي عقل مخلوق ان يكون غير متناه لم يكن ممكناً ان عقلاً مخلوقاً يدرك الله ادراكاً غير متناه . فأذا ليس يمكن ان يحيط بالله اذا اجيب على الاول بان الاحاطة يقال على ضربين احدهما بالحصر والحقيقة بمعنى ان يكون شيء متضمناً في المحيط وعلى هذا المعنى لا يمكن ان يحاط بالله اصلاً لا بالعقل ولا بغيره لانه لكونه غير متناه لا يمكن تضمينه في متناه بحيث ان شيئاً

متأهياً يحويه على وجه غير متأهٍ كما انه هو غير متأهٍ وهذا الضرب من الاحاطة هو المراد في بحثنا هذا. والثاني بالقساحة بمعنى ان يكون المراد بالاحاطة ما يقابل السعي للامر لان من ادرك واحداً اذا امسكه قيل احاط به وعلى هذا المعنى يحاط بالله من القديسين كقوله في نش ١٤: ٣ «امسكته ولست اطلقه» وهذا هو المراد بالاحاطة الواردة في آيتي الرسول. والاحاطة بهذا المعنى صفة من صفات النفس الثلاث محاذية للرجاء محاذة الرؤية للايمان والتمتع للمحبة اذ لساننا نمسك او نمتلك في هذا العالم كل ما نراه فقد نرى ما هو بعيد عنا او ما ليس في يدنا. وايضاً فليس كل ما نملكه تتمتع به لما لعدم التناذنا به او لعدم كونه غاية شوقنا القصوى بحيث يملأه ويسكنه واما القديسون فانهم يملكون هذه الثلاثة في الله لانهم يرونه وبرؤيتهم اياه يسكنونه حاضراً لم لا استطاعتهم دائماً على رؤيته وبامساكهم اياه يتمتعون به على انه الغاية القصوى المألوفة شوقهم

وعلى الثاني بان الله ليس يقال له غير محاط به لان شيئاً منه لا يرى بل لانه لا يرى بكماله كما يقبل الرؤية في حد نفسه كما انه لو علمت قضية برهانية بدليل ظني لا يكون شيء منها كالموضوع او المحمول او التأليف غير معلوم بل تكون كلها غير معلومة بكمالها كما تقبل المعلومة في حد نفسها ولذا قال اوغسطينوس في تحديد هذه الاحاطة في اهل المورّد في الاعتراض انما يحاط بالرؤية بما يرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي او بما يمكن ان يطيف البصر بجميع اطرافه او يحدّق به اذ انما يطيف لبصر بجميع اطراف شيء متى يبلغ الى النهاية في حال ادراكه

وعلى الثالث بان بالكلية يدل على حال الموضوع لا بمعنى ان حال الموضوع لا تقع كلها تحت العرف بل لان حال الموضوع غير حال العارف فاذاً من يرى الله بحقيقته يرى فيه انه موجود بلا نهاية ومعروف بلا نهاية ولكنه ليس بلائمه هذه الحال الغير المنتهية اي ان يعرف بلا نهاية كما يمكن لعالم ان يعلم بدليل ظني ان

قضية برهانية وان لم يعلمها بطريق البرهان

الفصل الثامن

في ان الذين يرون الله بذاته هل يرون فيو جميع الاشياء

يُتَخَطَّى الى الثامن بان يُقال: يظهر ان الذين يرون الله بذاته يرون فيه جميع الاشياء فقد قال غريغوريوس في محام ٤ ب ٣٣ «اي شيء لا يراه الذين يرون رائي جميع الاشياء» والله هو رائي جميع الاشياء. فاذا الذين يرون يرون جميع الاشياء ٢ وايضاً كل من ينظر في المرآة فانه يرى ما يلمع فيها. وجميع ما يحدث او يمكن حدوثه فانه يلمع في الله لمكانه في مرآة لان الله يعلم في نفسه جميع الاشياء. فاذا كل من يرى الله فانه يرى جميع ما هو موجود وما يمكن وجوده ٣ وايضاً من يعقل الاعظم فانه يقدر ان يعقل الادنى كما في كتاب النفس ب ٤ م ٧. وكل ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فهو ادنى من ذاته. فاذا كل من يعقل الله فانه يقدر ان يعقل جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله ٤ وايضاً ان الخليفة الناطقة تشتاق طبعاً الى العلم بجميع الاشياء فاذا كانت لا تعلم جميع الاشياء بروية الله لا يخمد شوقها الطبيعي فلا تكون سعيدة بروية الله وهذا باطل. في اذن بروية الله تعلم جميع الاشياء لكن يعارض ذلك ان الملائكة يرون الله بذاته ومع ذلك لا يعلمون جميع الاشياء لان الملائكة الأدنى يتطهرون من الجبل من الملائكة الأعلى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. وايضاً فهم لا يعلمون الحوادث المستقبلية وخواطر القلوب فان هذا خاص بالله وحده. فاذا ليس كل من يرى ذات الله يرى جميع الاشياء

ولجواب ان يقال ان العقل المخلوق برويته الذات الالهية لا يرى فيها جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فواضح ان شيئاً يرى في الله بحسب وجوده فيه وجميع ما

سوى الله موجود فيه وجود المعلولات بالقوة في علتها فإذا لم تُرى جميع الاشياء في الله كما تُرى المعلولات في علتها وواضح أنه كلما كانت رؤية عليّ اكمل امكن ان يرى فيها معلولات أكثر فان الذكيّ العقل متى عرض له مبدأً برهانيّ حصل منه في الحال نتيجة كثيرة مما لا يتبيهاً الذي العقل الاضعف بل لا بد ان يبين له كل امر على حياله فإذا العقل الذي يحيط بالعلمة بالكلية هو الذي يقدر ان يدرك فيها جميع معلولاتها وجميع حقائق معلولاتها. لكن ليس لعقل مخلوق ان يحيط بالله بالكلية كما مرّ تحقيقه في الفصل السابق. فإذا ليس لعقل مخلوق ان يدرك برويته الله جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله والاّ لاحاط بقدرته بل ان عقلاً على قدر ما تكون رؤيته لله اكمل يدرك مما يفعله الله او يمكن ان يفعله أكثر

إذا اجيب على الاول بان مراد غريغور يوس بيان كفاية الموضوع اي الله الذي باعتباره في نفسه يحوي جميع الاشياء ويعلمها بالكفاية لكن ليس يلزم من ذلك ان كل من يرى الله يدرك جميع الاشياء لعدم احاطته به بكماله وعلى الثاني بان الناظر في المראה ليس من الضرورة ان يري جميع ما فيها الا اذا احاط نظرُهُ بها

وعلى الثالث بانه وان تكن رؤية الله اعظم من رؤية جميع ما سواه الا ان رؤيته بحيث يُدرك فيه جميع الاشياء اعظم من رؤيته بحيث لا يدرك فيه جميعها بل اقلها او أكثرها فقد حققنا قريباً في جرم الفصل ان كثرة ما يُدرك في الله تابعة لرؤيته على وجه اكمل او اقل كما لا

وعلى الرابع بان الخليقة الناطقة انما تشاق طبعاً الى معرفة جميع ما يختص بكمال العقل وذلك انواع الاشياء واجناسها وحقائقها مما يراه في الله كل من يرى الذات الالهية. واما معرفة ما سوى ذلك من الافراد وخواطرها وافعالها فليست من كمال العقل المخلوق وليس ينزع الى ذلك شوقه الطبيعي وكذا ليس من كمال العقل ايضاً

معرفة ما ليس موجوداً لكن يمكن ابداعه من الله ومع ذلك فلو كان العقل لا يرى الا الله الذي هو مصدر ومبدأ كل وجود وحق لكان يتلّى بذلك شوقه الطبيعي الى العلم بحيث لا يلتصق شيئاً آخر ولكن سعيداً وبنياً على هذا قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ه ب ٤ « نعتاً للانسان الذي يعرف جميع تلك الاشياء (يعني المخلوقات) ولكنه يجهلك وسعداً لمن يعرفك وان جهلها واما من يعرفك واباها فليس هو بها اسعد بل انما هو سعيد بك وحده »

الفصل التاسع

في ان ما يرى في الله من رائي الذات الالهية هل يرى بأشياء

يُتَخَطَّى الى التاسع بان يُقال : يظهر ان ما يرى في الله من رائي الذات الالهية يرى بأشياء لان كل معرفة تحصل بتشابه العارف للمعروف فان العقل بالفعل يصير نفس المعقول بالفعل والحس بالفعل يصير نفس المحسوس بالفعل من حيث يكون شبه صورة له كما ان شبه النلون صورة للحدقة . فاذا اذا كان عقل من يرى الله بذاته يعقل في الله بعض المخلوقات فلا بد ان تكون اشباهاً صورة له

٢ وايضاً ما نراه من قبل فانه يطلق في حافظتنا . على ان بولس الذي رأى في جذبه ذات الله كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ١٢ ب ٣ و ٢٨ بعد ان انقطع عن رؤيتها تذكر كثيراً مما كان قد رآه في ذلك الجذب فقد قال في ٢ كور ١٢ : ٤ « سمعت كلمات سرية لا يحل للانسان ان ينطق بها » فاذا لا بد من القول بانه قد بقي في عقله بعض اشياء ما تذكره وكذلك حين كان يرى ذات الله مواجهة كان حاصلها على اشياء او صور لتلك الاشياء التي كان يراها فيها

لكن يعارض ذلك ان المرأة والاشياء التجلية فيها ترى بصورة واحدة . وجميع الاشياء ترى في الله كما في مرآة معقولة . فاذا اذا كان الله ليس يرى بشيء بل بذاته فكذا ما يرى فيه لا يرى بأشياء أو صور

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته لا يرون ما يرونه فيها بمثل بل بنفس
الذات الالهية المتحدة بعقلهم لان كل شيء انما يُعرف بحسب حصول شبهه في
العارف . وهذا يحدث على ضربين لانه لما كانت الاشياء المشابهة لواحد بعينه
متشابهة بينها جاز ان تكون مشابهة القوة العارفة لمعروف ما على ضربين الاول في
نفسه وذلك متى حصل شبهه فيها بلا توسطٍ وحينئذ يُعرف ذلك الشيء في نفسه
والثاني بحصول مثال ما يشبهه فيها وحينئذ لا يقال ان الشيء يُعرف في نفسه بل في
ما يشبهه لان معرفة انسان في نفسه غير معرفته في صورته غير . فاذا معرفة الاشياء
باشباهها الحاصلة في العارف هي معرفتها في انفسها اي في طبائعها الخاصة اما معرفتها
باشباهها الحاصلة حصولاً سابقاً في الله فهي رؤيتها في الله وان بين هاتين المعرفتين
الفرق . فاذا الذين يعرفون الاشياء بروية الله بذاته لا يرونها فيه باشباهٍ أُخرى بل بالذات
الالهية فقط الحاضرة للعقل التي بها يرى الله ايضاً
اذا اجيب على الاول بان العقل المخلوق في من يرى الله انما يصير مشابهاً للاشياء
التي يراها في الله باتحاده بالذات الالهية الحاصلة فيها حصولاً سابقاً أشباه جميع الاشياء
وعلى الثاني بان من القوى العارفة ما يقدر ان يكون من الصور السابقة فيه
صوراً أخرى كما تكون الواهمة من صورتي الجبل والذهب السابقتين صورة جبل
ذهبي والعقل من صورتي الجنس وانفصل السابقتين حقيقة النوع وكذا نقدر ان
نكون فينا من شبه الصورة شبه ما هي صورته وهكذا يمكن لبولس او غيره ممن يرى
الله ان يكون في نفسه من روية الذات الالهية اشباه الاشياء التي ترى فيها وهذه هي
التي بقيت في بولس حتى بعد انقطاعه عن روية ذات الله ومع ذلك فان هذه
الرؤية التي بها ترى الاشياء بمثل هذه الصور المتصورة على هذا النحو مغايرة للرؤية
التي بها ترى الاشياء في الله

الفصل العاشر

في ان الذين يرون الله بذاقوا كل برون دفعة جميع ما يرونه فيه

يُخطئ الى العاشر بان يقال : يظهر ان الذين يرون الله بذاته لا يرون دفعة جميع ما يرونه فيه فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ « يحدث ان تُعلم اشياء كثيرة لكن يُعقل شي واحد » والاشياء التي تُرى في الله تُعقل لان الله انما يرى بالعقل . فاذا ليس يحدث ان الذين يرون الله يرون فيه دفعة اشياء كثيرة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٨ ب ٢٢ « ان الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان » يعني بالتعقل والانفعال . والخليقة الروحانية هي الملاك الذي يرى الله فاذا الذين يرون الله يعقلون وينفعلون بالتدريج لان الزمان يتضمن التدريج

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦ « لن تكون افكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً واياباً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلوحة واحدة جميع ما نعلمه »

والجواب ان يقال ان الاشياء التي تُرى في الكلمة لا تُرى تدريجاً بل دفعة وليان ذلك لا بد من ملاحظة اننا انما نعتذر علينا تعقل اشياء كثيرة دفعة واحدة لاننا نعقل الاشياء الكثيرة بصور مختلفة وليس يمكن لعقل عاقل واحد ان يحصل فيه بالفعل صور مختلفة معاً ليتعقل بها كما ليس يمكن ايضاً لجسم واحد ان يتشكل بأشكال مختلفة معاً ومن ذلك يحدث انه متى امكن تعقل اشياء كثيرة بصورة واحدة فانها تُعقل دفعة كما ان الاجزاء المختلفة في كل ما اذا تُعقلت واحداً واحداً بصورها الخاصة تُعقل تدريجاً لا دفعة واذا تُعقلت كلها بصورة الكل الواحدة فانها تُعقل دفعة . وقد حققنا في الفصل السابق ان الاشياء التي تُرى في الله لا تُرى واحداً واحداً بأشبابها الخاصة بل تُرى جميعها بالذات الالهية الواحدة فهي اذا تُرى دفعة

لا تدريجاً

إذا اجيب على الاول باننا انما نتعل شيئاً واحداً فقط من حيث اننا نتعل بصورة واحدة . والاشياء الكثيرة المعقولة بصورة واحدة نتعل دفعة واحدة كما نتعل في صورة الانسان الحيوان والناطق وفي صورة البيت الجدار والسقف وعلى الثاني بان الملائكة باعتبار المعرفة الطبيعية التي بها يعرفون الاشياء بالصور المختلفة المرتسمة فيهم لا يعرفون جميع الاشياء دفعة وبهذا الاعتبار يتحركون في التعل بالزمان واما باعتبار رؤيتهم الاشياء في الله فانهم يرونها دفعة

الفصل الحادي عشر

هل يقتدر احد في هذه الحياة ان يرى الله بذاته

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه يمكن لراك في هذه الحياة ان يرى الله بذاته فقد قل يعقوب في تك ٣٢ : ٣٠ « رأت الله وجهاً الى وجه » والرؤية الوجيهة هي الرؤية بالذات كما يتضح من قوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً الى وجه » فاذا يمكن ان يرى الله بذاته في هذه الحياة

٢ وايضاً قال الرب عن موسى في عد ١٢ : ٨ « فما الى فم أخاطبه » ومن يخاطب الله فما الى فم فانه يراه جهره لا بالالغاز والاشياء . وهذه الرؤية هي رؤية الله بذاته فاذا يمكن لراك في حال هذه الحياة ان يرى الله بذاته

٣ وايضاً ما فيه تعرف جميع ما سواه وبه نحكم على ما سواه فهو معلوم لنا بذاته ولكننا نعرف جميع الاشياء في الله حتى في هذه الحياة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ « اذ رأينا كلانا ان ما نقوله حق وان ما اقله حق فقل لي اين نرى ذلك فلا انا اراه فيك ولا انت تراه في بل كلانا تراه في الحقيقة الغير المتغيرة المتجاوزة طور عقلنا » وقال ايضاً في كتاب الدين الصحيح ب ٣١ « انما نحكم

على جميع الاشياء بحسب الحقيقة الالهية» وقال أيضاً في كتاب الثالث ٢ ب ٢
« من شأن العقل ان يحكم على هذه الجسمانيات بحسب الحقائق الغير الجسمانية
والدائمة التي لو لم تكن فوق العقل لما كانت غير متغيرة» فاذا نرى الله في هذه
الحياة أيضاً

٤ وايضاً ما يحصل في النفس بذاته فانه يرى بالروية العقلية كما قال اوغسطينوس
في شرح تك ك ١٢ ب ٢٥ والروية العقلية للمعقولات لا تحصل بأشياء لها بل
بذواتها كما قال ايضاً هناك. فاذا لما كان الله يحصل في نفسنا بذاته كان يرى
مناً بذاته

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في خر ٣٣: ٢٠ «لا يراني انسان ويعيش» وقد
كتب الشارح على ذلك « ما دامت هذه الحياة الفانية فان الله يمكن ان يرى
بعض الصور لكنه لا يمكن ان يرى بصورة طبعه»

والجواب ان يقال ان الله لا يمكن ان يرى بذاته من الانسان الصرف ما لم يفارق
هذه الحياة الفانية وتحقيق ذلك ان حال المعرفة تابع لحال طبع العارف كما اسلفنا في
ف ٤ وما دمتنا في هذه الحياة فنفسنا موجودة في مادة جسمانية فهي اذا لا تعرف
بطبائعها شيئاً الا ما له صورة في مادة او ما يمكن ان يعرف بذلك. وواضح ان الذات
الالهية لا يمكن معرفتها بطبائع الماديات فقد حققنا في ف ١ و ٩ ان معرفة الله بشيء
مخلوق اياً كان ليست رؤية ذاته فاذا يستحيل على النفس الانسانية ما دامت في
هذه الحياة ان ترى ذات الله يدل على ذلك ان نفسنا كلها ازدادت تجرداً عن
الجسمانيات تزداد قوة على ادراك المعقولات المجردة ولذا كانت في حال النوم
والنبية عن الحواس البدنية اقبل للكشوف الالهية ورؤية المستقبلات. فاذا ما دامت
هذه الحياة الفانية فالنفس لا يمكن ان ترتقي الى اعلى المعقولات وهو الذات الالهية
اذا اجيب على الاول بانه انما يقال في الكتاب ان انساناً رأى الله بمعنى انه

صُوِّرَتْ له بعض صُورٍ محسوسة او موهومة ممثلة لأمري الهي في شبه ما كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعلى هذا فقول يعقوب «رَأَيْتُ الله وجهاً الى وجه» ليس يجب حمله على رؤية الذات الالهية بل على رؤية صورة كانت ممثلة لله . على ان رؤية الله متكلاً ولو في الوهم خاصة ببعض الدرجات العالية من النبوة كما سيأتي بيانه عند كلامنا على درجات النبوة في ثا . ثا . مب ١٧٤ . او ان يعقوب اراد بذلك ترفعاً عقلياً بالتأمل اعلى من الحال العامة

وعلى الثاني بان الله كما يفعل في الامور الجسمية شيئاً معجزاً بطريقة فائقة الطبع كذلك قد رفع عقول بعض الاحياء في هذا الجسد لكن في حال انشغالهم عن الحواس الى رؤية ذاته بطريقة فائقة الطبع وخارقة العادة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٦ و ٢٧ و ٢٨ وفي كتاب رؤية الله ب ١٢ في كلامه على موسى الذي كن معلم اليهود وعلى بولس الذي كان معلم الامم وسيأتي لهذا مزيد بحث عند كلامنا على جذبه في ثا . ثا . مب ١٧٥ ف ٣

وعلى الثالث بانه انما يقال اننا نرى في الله جميع الاشياء ونحكم به على جميع الاشياء من حيث اننا بمشاركة نوره نعرف جميع الاشياء ونحكم عليها لان ما في العقل من النور الطبيعي ايضاً انما هو مشاركة للنور الالهي كما يقال ايضاً اننا نرى جميع المحسوسات ونحكم عليها في الشمس اية بنور الشمس ولذا قال اوغسطينوس في مناجاته ك ١ ب ٨ « ان مثل العلوم لا يمكن رؤيتها ما لم تنجلي بما هو بمنزلة شمس لها » اي بالله . فاذاً كما لا نتوقف الرؤية الحسية لشيء على رؤية جوهر الشمس كذلك لا نتوقف الرؤية العقلية لشيء على رؤية الذات الالهية

وعلى الرابع بان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يوجد في النفس بذاته كوجود العقولات في العقل . والله انما يوجد على هذا النحو في نفس القديسين لافي نفسنا بل انما يوجد في نفسنا حضوراً وذاً وقوة

الفصل الثاني عشر

هل تقتدر ان تعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي

يُتَخَطَّى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر اننا لا تقتدر ان تعرف الله في هذه
الحيوة بالعقل الطبيعي فقد قال بولسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ « ان العقل
ليس يدرك الصورة البسيطة » والله صورة متناهية في البساطة كما امر تحقيقه في
مب ٣ ف ٧ . فاذا ليس للعقل الطبيعي سبيل الى معرفته

٢ وايضاً ان النفس لا تعقل شيئاً بالعقل الطبيعي دون الخيال كما في كتاب
النفس ٣ م ٣٠ . والله لكونه ليس في جسم لا يمكن ان يحصل له فينا خيال . فاذا
ليس يمكن ان نعرفه بالمعرفة الطبيعية

٣ وايضاً ان المعرفة التي تحصل بالعقل الطبيعي يشترك فيها الاخيار والاشرار كما
يشتركون في الطبيعة . ومعرفة الله خاصة بالاخيار فقط فقد قال اوغسطينوس في
كتاب الثالث ١ ب ٢ « ان شياة العقل الانساني الضعيفة ليست تنفذ هذا
النور السامي جداً ما لم تُصقل ببر الايمان » فاذا ليس يمكن معرفة الله بالعقل الطبيعي
لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ : ١٩ « ما يعلم من الالهيات هو واضح
فيهم » اي ما يمكن معرفته من الالهيات بالعقل الطبيعي

والجواب ان يقال ان مبدأ معرفتنا الطبيعية هو الحس في اذا انما تمتد على قدر
امتدادها بالمحسوسات فقط . لكن عقلنا لا يقتدر ان يتوصل بالمحسوسات الى رؤية
الذات الالهية لان الخلائق المحسوسة معلولات لله غير مساوية لقدرة عاتيا . فاذا
لا يمكن التوصل بمعرفة المحسوسات الى معرفة قدرة الله بشاها . فاذا لا يمكن التوصل
بها ايضاً الى رؤية ذاته الا انها لما كانت معلولات له متوقفة على عاتيا كان ممكناً لنا
ان نهتدي بها الى ان نعرف في حق الله انه هل هو وما يتصف به ضرورة باعتبار
كونه العلة الأولى لكل شيء . انما ثقة جميع معلولاتها . فاذا نعرف منه نسبتته الى

المخلوقات اي انه علة جميع الاشياء ومغايرة المخلوقات له اسمه انه ليس شيئاً من معلولاته وان مغايرتها له ليس لمكان نقصه بل لفوقه لها
إذا اجيب على الاول بان العقل لا يقتدر ان يتوصل الى الصورة البسيطة بحيث يعلم انها ما هي لكنه يقتدر ان يعرف منها ما به يعلم انها هل هي وعلى الثاني بان الله يُعرف معرفة طبيعية بخالات معلولاته وعلى الثالث بان معرفة الله بذاته لما كانت بالنعمة كانت خاصة بالاخيار واما معرفته بالعقل الطبيعي فمشاركة بين الاخيار والاشرار وبناء على هذا قال اوجسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ راجعاً في ما كان قد قاله في مناجاته ك ١ ب ١ « لا أقر قولي في الصلوة : اللهم الذي شئت ان لا يعلم الحق الا الاطهار : لان هذا يمكن رده بان كثيراً من غير الاطهار يعلمون كثيراً من الامور الحقة » يعني بالعقل الطبيعي

الفصل الثالث عشر

هل يحصل بالنعمة على معرفة بالله اعلى من معرفته بالعقل الطبيعي
يتخطى الى الثالث عشر بان يقال : يظهر انه ليس يحصل بالنعمة على معرفة بالله اعلى من معرفته بالعقل الطبيعي فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ك ١ ب ١ « من كان اكثر اتحاداً بالله في هذه الحياة فانه يتحد به اتحاداً بجهول بالكلية » وقد قال هذا ايضاً في حق موسى الذي كان مع ذلك حاصلاً على نوع من الترفع في معرفة النعمة والاتحاد بالله مع جهل انه ما هو يحدث بالعقل الطبيعي ايضاً . فاذا ليست معرفتنا الله بالنعمة اكمل منها بالعقل الطبيعي
٢ وايضاً ليس في مقدورنا ان نتوصل بالعقل الطبيعي الى معرفة الالهيات الا بالخيالات وكذا الحال ايضاً في معرفة النعمة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ « لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا معجياً بسائر

مقدسة مختلفة» فإذا ليست معرفتنا الله بالنعمة اكمل منها بالعقل الطبيعي
٢ وايضاً ان عقلاً ينحد بالله بنعمة الايمان - والايمان ليس معرفة في ما يظهر فقد
قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « ما ليس يرى فهو متعلق للايمان لا
للمعرفة » فإذا لسانزداد بالنعمة معرفة اعلى بالله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٢: ١٠ « قد كشف الله لنا بروحه »
يعني تلك الامور « التي لم يعرفها احد من رؤساء هذا الدهر » اي الفلاسفة على ما
في الشارح

والجواب ان يقال اننا بالنعمة نحصل على معرفة بالله اكمل من معرفته بالعقل
الطبيعي وبيان ذلك ان المعرفة التي تحصل لنا بالعقل الطبيعي تقتضي امرين
الخيالات المستفادة من المحسوسات والنور الطبيعي المعقول الذي بقوته تنتزع منها
التصورات المعقولة وفي كليهما تساعد المعرفة الانسانية بوحى النعمة لان النور
الطبيعي الذي للعقل يتعزز بفيض نور النعمة . والخيالات ايضاً تكون احياناً بفعل
الله في واهمة الانسان فتكون اكثر تمثيلاً للالهيات من تلك الخيالات التي نحصل
عليها بالقوة الطبيعية من المحسوسات كما يظهر في الرؤى النبوية بل قد تكون بفعل
الله بعض المحسوسات او الالفاظ ايضاً للدلالة على امر الهي كما شوهد الروح
القدس في العباد بصورة حمامة وسبع صوت الآب قائلاً هذا هو ابني الحبيب كما
في متى ١٧: ٣

إذا اجيب على الاول باننا وبن لم نعرف بوحى النعمة في هذه الحيرة ان الله ما هو
وهكذا نتحد به اتحاداً بجهول الا اننا نعرفه معرفة اكمل من حيث تنكشف لنا
مملولات له اكثر واعلى ومن حيث نعلم بالوحى الالهي من صفاته ما ليس يتوصل
اليه العقل الطبيعي ككونه مثلاً وواحداً
وعلى الثاني بانه كلما كان النور المعقول اقوى في الانسان يحصل له من الخيالات

المستفادة من الحسن بحسب الترتيب الطبيعي او المتكونة في الوهم بفعل الله معرفة عقلية اعلى وممكنة تكون المعرفة المستفادة من الخيالات وحياتاً بفيض النور الالهي اتم

وعلى انثالث بان الايمان ضرب من المعرفة من حيث ان العقل يتحدد به الى معروف ما الا ان هذا التحدد الى واحد ليس يصدر عن رؤية المؤمن بل عن رؤية المؤمن به وهكذا فالايان من حيث يخلو عن الرؤية يخلو عن حقيقة المعرفة التي في العلم لان العلم يحدد العقل الى واحد بروية المبادئ الأولى وتفهمها

المبحث الثالث عشر

في اسماء الله - وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بالمعرفة الالهية يجب التفتي الى النظر في الاسماء الالهية لاننا نسي كل شيء على حسب نعرفة والبحث في ذلك يدور على اثني عشرة مسألة - ١ هل يجوز نسبة الله منا - ٢ في ان الاسماء المنقولة على الله هل يطلق عليها بعضها بحسب المجموع - ٣ في ان الاسماء المنقولة على الله هل يقال بعضها عليه حقيقة او يقال كلها مجازاً - ٤ هل الاسماء الكثيرة المنقولة على الله مترادفة - ٥ هل يثنى بعض الاسماء على الله والمخلوقات بالتواطوء او بالاشتراك - ٦ في انها على فرض قولها عليهم بالشكيبك هل يقال بالتحويل الاول على الله او على المخلوقات - ٧ هل يقال بعض الاسماء على الله من الزمان - ٨ هل اسم الله اسم للطبيعة او للنمل - ٩ هل ينبل الشركة فيو - ١٠ هل يدل على الاله الخفي والاشترافي والاعتقادي بالتواطوء او بالاشتراك - ١١ هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله - ١٢ هل يجوز ان يصاغ في حق الله قضايا موجبة

الفصل الاول

هل يجوز اسم لما على الله

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس يجوز اسم على الله فقد قال

ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقاً ٣ « ليس له اسم ولا يناله رأيي » وقيل في ام ٣٠: ٤ « ما اسمه وما اسم ابنه ان علمت »

٢ وايضاً كل اسم فاماً ان يقال بالمواطاة او بالاشتقاق والاسماء الموقولة بالاشتقاق لا تجوز على الله لكونه بسيطاً وكذا لا يجوز عليه الاسماء الموقولة بالمواطاة لعدم دلالتها على شيء كامل قائم بنفسه . فاذا ليس يجوز ان يقال اسم على الله

٣ وايضاً ان الاسماء تدل على الجوهر مقترناً بكيفية والكلمات والادوصاف المشتقة تدل على معنى مقترن بزمان واسماء الاشارة والموصولات تدل على معنى مقترن باشاره او صلة . وليس شيء من ذلك يجوز على الله لانه منزّه عن الكيف وعن كل عرض وعن الزمان وليس يحس به فيمكن الاشارة اليه . ولا يدل عليه بموصول لرجوع الموصولات الى سابق من الاسماء او الادوصاف المشتقة او اسمه الاشارة . فاذا ليس يجوز تسمية الله منا اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٥ « كالرجل المحارب واسمه القادر على كل شيء »

والجواب ان يقال ان الالفاظ هي دلائل العقول والعقول هي اشباه الاشياء كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ا ب ١ وبذلك يتضح ان نسبة الالفاظ الى مدلولاتها تحصل بتوسط تصور العقل فاذاً بحسبها يجوز ان نعرف شيئاً بالعقل يجوز ان نسميه . وقد اسلفنا في البحث السابق ف ٢ اننا لا نقدر ان نرى الله بذاته في هذه الحياة بل انما نعرفه من مخلوقاته باعتبار ما له اليها من نسبة المبدأ وبطريقة السوء والتنازيه فاذاً يجوز ان نسميه من مخلوقاته لكن لا بحيث يكون الاسم الدال عليه معبراً عن الذات الالهية بحسبها هي كما يعبر لفظ الانسان بدلالته عن ذات الانسان بحسبها هي لانه يدل على حدّه المعبر عن ذاته لان الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد

إذا اجيب على الاول بانه انما يقال ليس لله اسم أو انه فوق ان يسمى لان ذاته فوق ما نعقله منه وتدل عليه باللفظ

وعلى الثاني بانه لما كنا انما نتوصل الى معرفة الله من مخلوقاته وانما نسميه منها كانت الاسماء التي نسميه بها تدل عليه بحسب دلالتها على المخلوقات المادية التي نعرفها بقوة طبعنا كما مر في المبحث الآنف ٤٠ ولما كانت الاشياء الكاملة والقائمة بانفسها في هذه المخلوقات هي المركبات وليست الصورة فيها شيئاً كاملاً قائماً بنفسه بل بالاحرى شيئاً به شيء هو كانت جميع الاسماء الموضوعة منا للدلالة على شيء كامل قائم بنفسه تدل بطريق الاشتقاق على حسب ما يلائم المركبات والموضوعة للدلالة على الصور الساذجة تدل على شيء ليس قائماً بنفسه بل به شيء هو كدلالة النياض على شيء به شيء ابيض . وعلى هذا فلكون الله بسيطاً وقائماً بنفسه نطلق عليه اسماء مقولة بالمواطاة للدلالة على بساطته واسماء مقولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكاله وان كانت كلها قاصرة عن الدلالة على حقيقة حاله كقصور عقلنا عن معرفته في هذه الحياة كما هو

وعلى الثالث بان الدلالة على جوهر مقترن بكيفية هي الدلالة على شخص مقترن بطبيعة او بصورة معينة قائم بنفسه فيها فاذا كما نقال بعض الاسماء على الله بطريق الاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكاله كما مر في الجواب السابق كذلك نقال عليه اسماء دالة على جوهر مقترن بكيفية واما الكلمات والادوات المشتقة الدالة على معنى مقترن بزمان فتقال عليه من طريق اشتغال السرمدية على كل زمان لاتنا كما لا يمكن لنا ان نتصور البسائط القائمة بانفسها ونعبر عنها الاعلى طريق المركبات كذلك لا يمكن لنا ان نتعقل السرمدية البسيطة ونعبر عنها باللفظ الاعلى طريقة الزمانيات وذلك لان عقلنا لا يدرك بقوة الطبيعية الا المركبات والزمانيات واما اسماء الاشارة فتقال عليه باعتبار ان الاشارة بها الى

ما يُعقل لا الى ما يُشعر به لاننا انما نشير اليه بحسب ما تتعقله وهكذا فبالطريقة التي
بها يقال على الله الاسماء والاصناف المشتقة واسماء الاشارة يجوز ان يُدلّ عليه
بالضمائر او الاسماء الموصولة ايضاً

الفصل الثاني

هل يقال اسم على الله بحسب الجوهر

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يقال اسم على الله بحسب الجوهر
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ا ب ٤ « يجب ان كلاً من
الاسماء المقولة على الله لا يبدل على انه ما هو في جوهره بل على انه ما ليس هو او
على نسبة ما او على شيء من لواحق طبعه او فعله »

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقا ٣ « انك تعبد اشعار جميع
اللاهوتيين القديسين مفصلة لاسماء الله بطريقة اليان والمدح على حسب
صدورات السلطان الالهي السعيدة » ومعنى ذلك ان الاسماء التي اتى بها الائمة
القديسون لمدح الله انما هي مفصلة على حسب صدورات الله وما يبدل على صدور
شيء ما فلا يبدل على شيء مختص بذاته . فاذاً الاسماء المقولة على الله ليست
تقال عليه بحسب الجوهر

٣ وايضاً انما نسمي شيئاً على حسب ما نلقاه . لكننا لانعقل الله في هذه الحيرة
بحسب جوهره . فاذاً ليس يقال اسم موضوعاً متاعليه بحسب جوهره

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ثالوث ك ٧ ب ١ و ٢ وك ٦ ب ٤
« ان وجود الله هو كونه قوياً او كونه حكيماً وكل ما نقوله على تلك البساطة دالاً
على جوهره » فاذاً جميع هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي

والجواب ان يقال ان الاسماء التي يقال على الله بطريقة الالب او تدل على
اضافته الى المخلوقات واضح انها لا تدل اصلاً على جوهره بل على تنزيهه عن شيء

أو على اضافته إلى غيره أو بالأحرى على إضافة شيء إليه . وأما الأسماء التي يقال
عليه مطلقاً وبطريقة الثبوت كالخير والحكيم ونحوهما فاختلِفَ فيها على مذاهب
متفرقة فذهبت طائفة إلى أن هذه الأسماء كلها وإن قيلت على الله بطريقة الثبوت
لكنها موضوعة للدلالة على نقي شيء عنه أخرى من الدلالة على إثبات شيء فيه
وبناء على ذلك قالوا متى قلنا إن الله حيٌّ فمرادنا به أنه ليس كالأشياء الغير
المتنفسة وقس على ذلك سائر الأسماء وهذا المذهب قال به الرباني موسى .
وذهبت طائفة أخرى إلى أن هذه الأسماء وُضِعَت للدلالة على نسبتها إلى المخلوقات
فيكون معنى قولنا : الله خيرٌ : أن الله هو علة الخيرية في الأشياء وكذا حكمه الباقي
لكن كلا هذين المذهبين باطلٌ في ما يظهر لثلاثة وجوه — أما أولاً فلأنه لا يمكن
على أحدهما تقرير وجه لا يشار بعض الأسماء على غيرها في إطلاقها على الله لانه
علةٌ للأجسام كما هو علةٌ للخيرات فلولا ما يمكن المراد بقولنا الله خيرٌ إلا أن الله هو علة
الخيرات لجاز أن يقال أيضاً الله جسمٌ لكونه علة الأجسام وإيضاً فيقولنا انه جسمٌ
ينتفي كونه موجوداً بالقوة فقط كالمبولى الأولى — وأما ثانياً فلأنه يلزم أن جميع
الأسماء الموقولة على الله يقال عليه بالقول المتأخر كما يقال الصحيح على الدواء
بالقول المتأخر إذ انما معناه انه علة الصحة في الحيوان الذي يقال عليه الصحيح
بالقول المتأخر — وأما ثالثاً فلأن ذلك مخالفٌ لقصد المتكلمين على الله لانهم
يقولون الله الحي يقصدون شيئاً غير كونه علةً لحياتنا أو كونه مفترقاً عن الأجسام
الغير المتنفسة — فالحق اذن ان يقال ان هذه الأسماء تدل على الجوهر الالهي
وتطلق على الله بحسب الجوهر لكنها قاصرة عن تمثيله لان الأسماء إنما تدل على الله
بحسب معرفة عقلنا له ولما كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات كانت معرفته به على
حسب تمثيل المخلوقات له وقد حققنا في مب ٣ ف ٢ أن الله حاصل في ذاته
حصولاً سابقاً على جميع كمالات المخلوقات لكونه كاملاً بالكمال المطلق والكلّي

فإذا كل خليفة انما تمثله وتشبهه من حيث هي حاصلة على كمال ما لكن لا بحيث
تمثله على انه شيء متحد معها نوعاً او جنساً بل على انه مبدأ عالٍ تخلو مخلوقاته عن
تمام صورته لكنها تدرك شيئاً من شبهه كما تمثل صور الاجرام السافرة قوة الشمس
وقد مر بيان ذلك في مب ٤ ف ٣ عند الكلام على الكمال الالهي . وعلى هذا
فالاسماء المذكورة تدل على الجوهر الالهي لكن دلالة ناقصة كما ان المخلوقات ايضاً
تمثله تمثيلاً ناقصاً فذا متى قيل الله خير فليس للمعنى ان الله هو علة الخيرية او انه
ليس شريراً بل ان ما نقول له في المخلوقات خيرية موجود في الله وجوداً سابقاً
وذلك على وجه اعلى فلا يلزم من ذلك ان الخير يصدق على الله من حيث يسبب
الخيرية بل بعكس ذلك انما يفيض الخيرية على الاشياء لكونه خيراً كقول
اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣١ « انما نحن موجودون لان الله
خير »

إذا اوجب على الاول بان الدمشقي انما قال ان هذه الاسماء لا تدل على ان الله
ما هو لعدم ايضاح شيء منها انه ما هو ايضاحاً كاملاً بل كل منها يدل عليه دلالة
ناقصة كما ان المخلوقات ايضاً تمثله تمثيلاً ناقصاً
وعلى الثاني بان ما يوضع الاسم منه قد يكون حياً مغايراً في معناه لما يوضع
للدلالة عليه كما ان اسم lapis (في اللاتينية ومعناه الحجر) موضوع من انه
lædit pedem (اي يوذى القدم) لكنه لم يوضع للدلالة على ما يراد به موذي
القدم بل للدلالة على نوع من الاجسام ولا لكان كل موذي القدم Lapis . فإذا
يجب ان يقال ان هذه الاسماء الالهية موضوعة من صدور الالهية لانه كما ان
المخلوقات تمثل الله ولو تمثيلاً ناقصاً بحسب اختلاف صدور الكمال كذلك
عقلنا يعرف الله وسميه بحسب كل صدور لكنه لا يضع هذه الاسماء للدلالة على
نفس الصدورات بحيث يكون معنى قولنا الله حي ان الحيوية صادرة عنه بل للدلالة

على مبدأ الأشياء باعتبار ان الحياة موجودة في وجوداً سابقاً وان كان وجودها فيه على وجه اعلى مما تُعقل لو يدل عليها باللفظ
وعلى الثالث بانه لا سبيل لنا في هذه الحياة ان نعرف ذات الله على حسب ما هي في نفسها بل انما نعرفها على حسب تمثلها في كمالات المخلوقات وكذا تدل عليها الاسماء الموضوعة منا

الفصل الثالث

هل يقال اسم على الله حقيقة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يقال اسم على الله حقيقة لان جميع الاسماء التي نقولها على الله مأخوذة عن المخلوقات كما مر في ف ١٠ واسماء المخلوقات يقال على الله مجازاً كما لو قيل الله حجر أو اسد أو نحو ذلك . فإذا الاسماء المقولة على الله يقال مجازاً

٢ وايضاً لا يقال اسم حقيقة على ما نفيه عنه احق من اثباته له . وفي جميع هذه الاسماء اي الخير والحكيم ونحوها عن الله احق من اثباتها له كما اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ و ٤ فإذا ليس شيء من هذه الاسماء يقال على الله حقيقة

٣ وايضاً ان اسماء الاجسام ليست يقال على الله الا مجازاً لانه ليس في جسم . وجميع هذه الاسماء تتضمن احوالاً جسمية لاقتربان دلالتها بالزمان والتركيب ونحوها مما هو من الاحوال الخاصة بالاجسام . فإذا جميع هذه الاسماء يقال على الله مجازاً

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الايمان ك ٢ « من الاسماء ما يدل صريحاً على خاصية الالهية ومنها ما يدل على وحدانية الجلال الالهي اليتة ومنها ما يطلق عليه استعارة على سبيل التشبيه » فإذا ليست جميع الاسماء يقال على الله مجازاً بل

بعضها يقال عليه حقيقة .

والجواب ان يقال اننا نعرف الله من الكمالات الصادرة عنه الى المخلوقات كما مر في الفصل السابق وهذه الكمالات هي في الله اعلى حالاً منها في المخلوقات وعقلنا يتصورها على حسب حالها في المخلوقات وهو انما يدل بالاسماء على حسب تصويره . فاذا الاسماء التي نطلقها على الله يجب فيها اعتبار امرين نفس الكمالات المدلول عليها كالخيرية والحياة واشباههما وكيفية الدلالة باعتبار مدلولاتها تلائم الله حقيقةً وبالحق مما تلائم المخلوقات ونقال عليه بالقول الاول وباعتبار كيفية الدلالة لا نقال على الله حقيقة لان كيفية دلالتها انما تلائم المخلوقات

اذاً اجيب على الاول بان من الاسماء ما يدل على هذه الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات بحيث يكون الحال الناقص الذي به تشترك الخليفة في الكمال الالهي داخلاً في مدلول الاسم كما ان الحجر يدل على موجود بحال مادية وهذه لا نقال على الله الا مجازاً او منها ما يدل على الكمالات انفسها مطلقاً دون ان يدخل في دلالة حال من احوال المشاركة كالموجود والخير والحي ونظائرها وهذه نقال على الله حقيقة

وعلى الثاني بان ديونيسيوس انما قال في المحل المورد ان هذه الاسماء تُسلب عن الله لان مدلول الاسم لا يلائمه بالطريقة التي يدل بها بل بطريقة اعلى ولذا قال هناك ان الله فوق كل جوهر وحيوة

وعلى الثالث بان الاسماء التي نقال على الله حقيقةً تتضمن احوالاً جسمية لا في نفس مدلولها بل من جهة كيفية دلالتها اما الاسماء التي نقال على الله مجازاً فانها تتضمن حالاً جسمية في نفس مدلولها

الفصل الرابع

هل الاسماء المقولة على الله مترادفة

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاسماء المقولة على الله مترادفة لان الاسماء المترادفة هي التي تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه . والاسماء المقولة على الله تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه لان خيرية الله هي عين ذاته وكذا حكمته . فاذا هذه الاسماء مترادفة من كل وجه

٢ وايضاً ان قيل ان هذه الاسماء لا تدل على واحد بعينه بالحقيقة بل باعتبارات مختلفة يعارضه ان الاعتبار الذي ليس بازمائه شيء حقيقي هو باطل فلو كانت هذه الاعتبارات متعددة والحقيقة واحدة لكانت هذه الاعتبارات باطلة في ما يظهر

٣ وايضاً ما هو واحد حقيقة واعتباراً اوحدٌ مما هو واحد حقيقة ومتعدد اعتباراً والله في غاية التوحيدية فاذا يظهر انه ليس واحداً حقيقة ومتعدد اعتباراً وهكذا لا تكون الاسماء المقولة عليه دالة على اعتبارات مختلفة في اذ مترادفة

لكن يعارض ذلك انه اذا اجتمعت المترادفات معاً كانت هنذاً كما لو قيل لباس ثوب فاذا لو كانت جميع الاسماء المقولة على الله مترادفة لما صح ان يقال الله الخبير او نحو ذلك مع انه قد كتب في ار ١٨: ٣٢ « انت الجبار العظيم الطائق الذي رب الجنود اسبه »

والجواب ان يقال ان الاسماء المقولة على الله ليست مترادفة وهذا يظهر بلا كلية اذا قلنا ان هذه الاسماء يوقى بها لشيء او اثبات نسبة العلة الى المخلوقات لانه يترتب على ذلك ان هذه الاسماء اعتبارات مختلفة باختلاف المنهيات او الآثار المعينة بها . وايضاً فعلى ما مر في الفصل الثاني من ان هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي ولو دلالة ناقصة يظهر جلياً من اسلفناه في ف ١ ان لها اعتبارات مختلفة لان الاعتبار المدنيل عليه بالاسم هو تصور العقل في حق الشيء المدلول عليه بالاسم

ولما كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات فيصوغ لتعقل الله تصورات معادلة
للكالات الصادرة عن الله الى المخلوقات وهذه الكالات موجودة فيه وجوداً
سابقاً على صفة الوحدة والبساطة واما في المخلوقات فمنقسمة ومتكثرة. اذن كما ان
بازاء الكالات المختلفة في المخلوقات مبدأ واحداً بسيطاً ممثلاً بها تمثيلاً مختلفاً
ومتكثراً كذلك بازاء تصورات عقلنا المختلفة والمتكثرة واحد بسيط من كل وجه
معقول بحسبها تعقلاً ناقصاً. ولذا فالاسماء المطلقة على الله وان دلت على شيء واحد
ليست مع ذلك مترادفة لدلالاتها عليه باعتبارات متكثرة مختلفة

وبذلك يتضح حل الاعتراض الاول لان الاسماء المترادفة ما دلت على واحد
باعتبار واحد لان الاسماء التي تدل على اعتبارات مختلفة لشيء واحد لا تدل على
واحد اولاً وبالذات اذ الاسم لا يدل على الشيء الا بتوسط تصور العقل كما مر
في الفصل الاول

واجيب على الثاني بان الاعتبار المتكثرة التي لهذه الاسماء ليست لغواً
وباطلة لان بازائها كلها شيئاً واحداً بسيطاً ممثلاً بها جميعاً تمثيلاً متكثراً وناقصاً
وعلى الثالث بان كون ما يوجد في غير الله على حال التكثر والانقسام يوجد
فيه على حال البساطة والوحدة هو من الامور الخاصة بوجدانيته الكاملة وهذا هو
السبب في كونه واحداً حقيقةً ومتكثراً اعتباراً لان عقلنا يتصوره بتصورات متكثرة
كما ان الاشياء تمثله على انحاء متكثرة

الفصل الخامس

في ان الاسماء المنقولة على الله والمخلوقات هل تنال عليهم بالتواطوء

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء المنقولة على الله والمخلوقات
نقال عليهم بالتواطوء لان كل مشترك يرجع الى المتواطئ كما يرجع الكثير الى
الواحد. لانه اذا كان اسم الكلب يقال بالاشتراك على النباحي والجري فلا بد

ان يقال بالتواطؤ على بعض اي على جميع الكلاب النباحية والآن لزم التسلسل الى غير النهاية. ومن الفواعل فواعل متواطئة وهي التي تثنق مع مفعولاتها في الاسم والحد كما يلد الانسان انساناً. ومنها فواعل مشتركة كما تسبب الشمس الحار مع انها ليست حارة الا بالاشتراك فاذا يظهر ان الفاعل الاول الذي اليه ترجع جميع التواعل فاعل متواطئ. وهكذا فالاسماء التي يقال على الله والمخلوقات تطلق عليهم بالتواطؤ.

٢ وايضاً ان المشتركات لا يلحظ بينها مشابيه ولا كانت الخليفة مشابيه لله كقوله في تلك ٢٦: ١ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثانا» يظهر ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ.

٣ وايضاً ان المقدّر مجانس للمتقدر كما في الالهيات ك. م. ١٠ والله هو المقدر الاول لجميع الموجودات كما قيل هناك فهو اذا مجانس للمخلوقات وهكذا يجوز ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ.

لكن يعارض ذلك ان كل ما يطلق على كثيرين باسم واحد لكن لا باعتبار واحد فانه يطلق عليهم بالاشتراك والله لا يجوز عليه اسم بذلك الاعتبار الذي به يقال على الحقيقة فان الحكمة في المخلوقات كيفية وليست كذلك في الله واختلاف الجنس يغير الاعتبار اذا الجنس ركن من اركان الحد وقس على ذلك سائر الاسماء فاذا كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال بالاشتراك.

وايضاً ان الله ابعد عن المخلوقات من بعضها عن بعض وبسبب تباعد بعض المخلوقات يحدث عدم جواز اطلاق شيء عليها بالتواطؤ كما في الاشياء التي لا تثنق في جنس فبلاولى ذاك ان لا يجوز اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطؤ بل ان تطلق جميع الاسماء عليهم بالاشتراك.

والجواب ان يقال يتنع اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطؤ لان كل معلول

غير مساوية لقوة العلة الفاعلة يقبل شبه الفاعل لا في حقيقة عينها بل على وجه ناقص حتى ان ما يكون في العلولات على حال الانقسام والتكثير يكون في العلة على حال البساطة والوحدة كما ان الشمس تصدر بقوتها الواحدة في هذه السافلات صوراً متعددة ومختلفة وكذا جميع الكمالات التي هي في المخلوقات على حال الانقسام والتكثير موجودة سابقاً في الله على حال الوحدة والبساطة كما مر في الفصل السابق فهكذا اذا متى قيل على الخليفة اسم خاص بكمال فانه يدل على ذلك الكمال متميزاً باعتبار حده عن سائر الكمالات كما انه متى قيل اسم الحكيم على الانسان فاننا ندل به على كمال متميز عن ماهية الانسان وقوته ووجوده وكل ما يشبه ذلك . اما متى اطلقناه على الله فلا نقصد به الدلالة على شيء متميز عن ذاته او قوته او وجوده . وهكذا فمتى قيل اسم الحكيم على الانسان فانه يحيط على نوع ما بمدلوله ويحصره بخلاف ما اذا قيل على الله فان مدلوله يبقى غير محاط به ومتجاوزاً لدلالته . ومن ذلك يتضح ان اسم الحكيم لا يقال على الله والانسان باعتبار واحد وقس عليه سائر الاسماء فاذا ليس يقال اسم على الله والمخلوقات بالتطويع - لكن ليس يقال ايضاً اسم عليهم بالاشتراك المحض كما قال بعض والألما يمكن معرفة امر الهي ولا إقامة البرهان عليه من المخلوقات . بل لزم دائماً وقوع مغالطة الاشتراك وهذا مخالف للفيلسوف الذي اثبت كثيراً من الامور الالهية بالبرهان في الطبيعيات كـ ٨ والالهييات كـ ١٢ ولقول الرسول في رو ١: ٢٠ « ان غير منظورات الله قد ابصرت اذا دركت بالمبروات » فالحق اذا ان يقال ان هذه الاسماء يقال على الله والمخلوقات بالتشكيك هي بالمناسبة وهذا يعرض في الاسماء على وجهين اما المناسبة اشياء كثيرة لشيء واحد كما يقال الصحيح على الدواء والبول من حيث ان لكلهما نسبة ومناسبة لصحة الحيوان التي هذا دليل عليها وذاك سبب لها . واما المناسبة شيء واحد لشيء آخر كما يقال الصحيح على الدواء والحيوان من حيث ان الدواء سبب للصحة التي في الحيوان وعلى هذا

النمط يقال بعض الاشياء على الله والمخلوقات بالتشكيك لا بالاشتراك المحض ولا بالتواطؤ المحض اذ لا تقدر ان نسمي الله الآمن المخلوقات كما مر في ف ١ وهكذا كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال باعتبار ان في الخليفة نسبة الى الله على انه مبدؤها وعلتها الموجود فيها سابقاً على وجهه اعلى جميع الكمالات الاشياء وهذا الضرب من العموم واسطة بين الاشتراك المحض والتواطؤ البسيط لان وجه التسمية في الاسماء المشككة ليس واحداً كما في المتواطئة ولا مختلفاً كل الاختلاف كما في المشتركة بل الاسم الذي يقال على كثيرين بهذا المعنى يدل على مناسبات مختلفة لشيء واحد كما ان الصحيح المقول على البول يدل على دليل صحة الحيوان والمقول على الدواء يدل على سببها

اذا اجيب على الاول بانه وان كان في قول الاشياء يجب ارجاع المشتركة الى المتواطئ الا انه في الافعال يكون الفاعل الغير المتواطئ متقدماً بالضرورة على الفاعل المتواطئ لان الفاعل الغير المتواطئ علة كلية للنوع كله كما ان الشمس علة لتولد جميع الناس اما الفاعل المتواطئ فليس بعلة فاعلة كلية للنوع كله والا لكان علة لنفسه لاندراجها تحت النوع بل هو علة جزئية بالنظر الى شخص بعينه اكبة المشاركة في النوع فاذا العلة الكلية للنوع كله ليست فاعلاً متواطئاً . لكن العلة الكلية متقدمة على الجزئية وهذا الفاعل الكلي وان لم يكن متواطئاً الا انه ليس مشتركاً محضاً والا لم يفعل ما يشبهه بل يجوز ان يقال له فاعل مشكك كما انه في قول الاشياء ترجع جميع المتواطئات الى واحد لول ليس متواطئاً بل مشككاً وهو الموجود

وعلى الثاني بان شبه الخليفة بالله غير تام لانها لا تتمثل شيئاً متحداً معها ولا بالجنس كما اسلفناه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثالث بان الله ليس بمقدارٍ معادلٍ للمتقدرات فلا يجب ان يكون مندرجاً

مع المخلوقات تحت جنس واحد
امانا في المعارضة فلازمه ان هذه الاسماء لا تقال على الله والمخلوقات بالتواطوء
لأنها تقال عليهم بالاشتراك

الفصل السادس

هل تقال الاسماء على المخلوقات قبل ان تقال على الله

يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الاسماء تقال على المخلوقات قبل ان
تقال على الله لاننا انما نسمي شيئاً بحسب ما نعرفه اذ الاسماء هي دلائل العقول كما قال
الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ ونحن نعرف الخليفة قبل ان نعرف الله . فاذا
الاسماء الموضوعة منا تصدق على المخلوقات قبل صدقها على الله
٢ وايضاً انما نسمي الله من المخلوقات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١
والاسماء المنقولة من المخلوقات الى الله تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله
كالأسد والحجر ونحوها فاذا جميع الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات تقال على
المخلوقات قبل ان تقال على الله

٣ وايضاً ان جميع الاسماء التي يشترك فيها الله والمخلوقات تقال على الله من
حيث هو علة جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ وما
يقال على شيء باعتبار العلية يقال عليه بالقبول المتأخر لان الصحيح يقبل على الحيوان
قبل ان يقال على الدواء الذي هو علة الصحة . فاذا هذه الاسماء تقال على المخلوقات
قبل ان تقال على الله

لكن يعارض ذلك قوله في افسس ٣ : ١٤ « اجثو على ركبتي لا ي ربنا يسوع المسيح
الذي منه تسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض » وكذا في ما يظهر حكم سائر
الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات . فاذا هذه الاسماء تقال على الله قبل ان
تقال على المخلوقات .

والجواب ان يقال ان الاسماء الملقولة على كثيرين بالتشكيك لا بد ان يكون قولها كلها بالنظر الى واحد ولذا يجب اخذ ذلك الواحد في حدها كلها ولما كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد كما في الالهيات ك ٤ م ٢٨ كان لا بد ان ذلك الاسم يقال بالقول للتقدم على ما يؤخذ في حد غيره وبالقول المتأخر على غيره بحسب رتبة قربه الى ذلك الاول قرباً أكثر او اقل كما ان الصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حد الصحيح المقول على الدواء الذي يقال له صحيح من حيث هو علة لصحة الحيوان وفي حد الصحيح المقول على البول الذي يقال له صحيح من حيث هو دليل على صحة الحيوان فهكذا اذا جميع الاسماء الملقولة على الله مجازاً يقال على المخلوقات قبل ان يقال على الله لانها متى قيلت على الله فلا تدل الا على اشياء بتلك المخلوقات فكما ان الضحك اذا قيل على الروض لا يدل الا على ان الروض المزهر يشبه بنضارته الانسان الضاحك بشبه المناسبة كذلك اذا قيل الاسد على الله فلا يدل الا على ان الله يشبه الاسد في انه يفعل افعاله بآس وهكنا يتضح ان هذه الاسماء من حيث تدل على الله لا يمكن ان تحدد دلالتها الا بما يقال على المخلوقات . اما الاسماء التي يقال على الله لا مجازاً فكنا حكمها ايضاً اذا كانت يقال عليه من حيث العلية فقط كما ذهب بعض لانه على ذلك متى قيل الله خير فليس معناه الا ان الله هو علة خيرية اخليقه وهكنا يكون اسم الخير المقول على الله متضمناً في مفهومه خيرية الخليفة وعليه فتخير يقال على الخليفة قبل ان يقال على الله . لكن قد حققنا في الفصل الثاني ان هذه الاسماء لا يقال على الله من حيث العلية فقط بل من حيث الذات ايضاً فاذا قيل الله خير او حكيم فليس معناه انه علة الحكمة او الخيرية فقط بل ان لها فيه وجوداً سابقاً على وجه اعلى فاذا على هذا يجب ان يقال ان هذه الاسماء باعتبار مدلولها يقال على الله قبل ان يقال على المخلوقات لان الكمالات المدلول بها عليها انما تصدر الى المخلوقات من الله اما باعتبار وضعها فهي موضوعة منا بالوضع الاول

للمخلوقات التي تعرفها قبل الله ولذا كان لها في دلالتها تلك الكيفية المناسبة للمخلوقات
كما مر في ف ٣

اذن اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه بالنظر الى وضع الاسم
وعلى الثاني بان ليس الحكم واحداً في الاسماء المقولة مجازاً على الله وفي غيرها كما
تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه لو كانت هذه الاسماء نقال على الله من
حيث العلية فقط لا من حيث الذات ايضاً كما يقال الصحيح على الدوام

الفصل السابع

في ان الاسماء المفهومة اضافة الى المخلوقات هل نقال على الله من الزمان

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان الاسماء المفهومة اضافة الى المخلوقات لا
نقال على الله من الزمان لان جميع هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي عند الجمهور
ولذا قال امبروسيوس في الايمان ك ١ ب ١ «ان اسم الرب اسم للسلطان الذي هو
الجوهر الالهي واسم الخالق يدل على فعل الله الذي هو ذاته» والجوهر الالهي ليس
زمانياً بل ازلانياً. فاذا هذه الاسماء لا نقال على الله من الزمان بل من الازل

٢ وايضاً كل ما يصدق عليه شيء من الزمان يجوز ان يقال عليه الصنع
والصيرورة فان ما هو ابيض من الزمان يصير ابيض لكن لا يجوز على الله الصنع
والصيرورة فاذا لا يقال عليه شيء من الزمان

٣ وايضاً لو كانت بعض الاسماء نقال على الله من الزمان بسبب افهامها اضافة الى
المخلوقات للزم ذلك على ما يظهر في جميع الاسماء المفهومة اضافة الى المخلوقات لكن
من الاسماء المفهومة اضافة الى المخلوقات ما يقال على الله من الازل لانه قد عرف
الخلقة واحبها منذ الازل كقولهِ في ار ٣١: ٣ «احبتك حباً دائماً» فاذا سائر
الاسماء المفهومة اضافة الى المخلوقات كالرب والخالق نقال على الله من الازل

٤ وايضاً فان هذه الاسماء تدل على اضافة فاذا لا يخلو ان تكون تلك الاضافة شيئاً في الله او في الخليفة فقط ولا يمكن ان تكون في الخليفة فقط والآن لكان الله يُسمى رباً من الاضافة المقابلة التي في المخلوقات وليس يُسمى شي من مقابله . فاذا يبقى ان الاضافة شيء في الله لكن لا يمكن ان يكون في الله شيء من الزمان لكونه فوق الزمان فيظهر اذا ان هذه الاسماء لا تقال على الله من الزمان

٥ وايضاً انما يقال شيء قولاً اضافياً باعتبار الاضافة فيقال رب مثلاً باعتبار الربوبية كما يقال ايضاً باعتبار الياض فلو لم تكن اضافة الربوبية في الله حقيقة بل اعتباراً فقط لزم ان الله ليس رباً حقيقة وهذا بين البطلان

٦ وايضاً ان المضافين اللذين ليسا معاً في الطبع يجوز وجود احدهما مع فقد الآخر كوجود المعلوم مع فقد العلم على ما في المقولات ب ٧ م ٥ والمضافات المقولة على الله والمخلوقات ليست معاً في الطبع فاذا يمكن قول شيء على الله بالاضافة الى الخليفة وان لم تكن الخليفة موجودة وهكذا فالرب والمخلوق ونحوهما من الاسماء تقال على الله من الازل لا من الزمان

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ٥ ب ١٦ ان هذا الاسم المضاف وهو الرب يصدق على الله من الزمان

والجواب ان يقال من الاسماء المفيدة اضافة الى الخليفة ما يقال على الله من الزمان لا من الازل وليان ذلك يجب ان يعلم ان بعضاً ذهبوا الى ان الاضافة ليست شيئاً وجودياً بل اعتبارياً فقط وفساد هذا القول بين من ان بين الاشياء ترتيباً وتناسباً طبيعياً الا انه يجب ان يعلم ان الاضافة لما كانت تقتضي طرفين كانت في كونها شيئاً وجودياً او اعتبارياً على ثلاثة اقسام لان من الاضافات ما يكون من جهة الطرفين شيئاً اعتبارياً فقط وذلك متى لم يمكن ان يكون بين بعض الاشياء ترتيباً وتناسب الا في تصور العقل فقط كما اذا قلنا ان شيئاً بعينه هو بالنسبة الى

نفسه ذلك الشيء بعينه لان العقل متى تصور واحداً ما مرتين يعتبره كائنين فيتصور فيه نسبة الى نفسه وكذا حكم جميع الاضافات الكائنة بين الوجود والا موجود التي يُصورها العقل من حيث يتصور الا موجود كطرف ما ومثلها جميع الاضافات اللاحقة لعقل العقل كالجنس والنوع ونحوها. ومنها ما يكون من جهة الطرفين شيئاً وجودياً وذلك متى كان بين شيئين نسبة في امر يصدق عليهما حقيقة كما يتضح في جميع الاضافات اللاحقة لكم كالكبير والصغير والضعف والنصف ونظائرها لوجود الكم في كلا الطرفين ومثلها الاضافات اللاحقة للفعل والانفعال كالمحرك والمحرك والاب والابن واشباهها ومنها ما يكون في احد الطرفين شيئاً وجودياً وفي الآخر شيئاً اعتبارياً فقط وذلك كلما لم يكن الطرفان من رتبة واحدة كنسبة الحسن والعلم الى المحسوس والمعلوم اللذين من حيث انهما موجودان وجوداً حقيقياً هما خارجان عن رتبة الوجود المحسوس والمعتول ولذا كان في العلم والحسن اضافة وجودية من حيث نسبتها الى العلم بالاشياء والشعور بها. اما الاشياء في حد انفسها فمخرجة عن هذه الرتبة ولذا لم يكن في المعتقد والمحسوس اضافة وجودية الى العلم والحسن بل اعتبارية فقط من حيث ان العقل يتصورها كطرفين لاصافتي العلم والحسن ولذا قال الفيلسوف الالماني ك ه م ٢٠ انهما لا يقالان بالاضافة لانهما يضافان الى غيرهما بل لان غيرهما يضاف اليهما. وكذا لا يقال الاثنان على العمود الا من طريق انه موضوع على الجهة اليمنى من الحيوان فاذا ليست هذه الاضافة وجودية في العمود بل في الحيوان. فاذا لما كان الله خارجاً عن كل رتبة للخلقة وكانت جميع المخلوقات مترتبة اليه لا بالعكس فكان من الواضح ان المخلوقات تضاف اليه وجوداً واما هو فليس فيه اضافة وجودية اليها بل اعتبارية فقط من حيث انها هي تضاف اليه وعلى هذا فلا مانع من ان هذه الاسماء المفهومة اضافة الى الخلقة تطلق على الله من الزمان لا لمكان تغيير فيه بل لمكان تغيير في الخلقة كما يصير العمود على يمين الحيوان لا بسبب

حصول تغير فيه بل بسبب انتقال الحيوان

اذا اجيب على الاول بان الاسماء الاضافية منها ما هو موضوع للدلالة على نفس النسب الاضافية كالمولى والعبد والاب والابن ونظائرها وهذه يقال لها اضافة بحسب الوجود ومنها ما هو موضوع للدلالة على الاشياء التي يلحقها بعض النسب كالحرك والمحرك والرأس وذو الرأس واشباهها وهذه يقال لها اضافة بحسب القول فكنا اذا تجب مراعاة هذه التفرقة في الاسماء الالهية ايضاً لان منها ما يدل على نفس النسبة الى الخليفة كالرب وهذه لا تدل على الجوهر الالهي قصداً بل تبعاً من حيث انها تفترضه كافتراض الربوبية للسلطة التي هي الجوهر الالهي . ومنها ما يدل قصداً على الذات الالهية وتبعاً على النسبة كالمخلص والخالق وهذه تدل على فعل الله الذي هو ذاته ومع ذلك فان كلا القسمين يقال على الله من الزمان باعتبار النسبة التي يدلان عليه اصالة او تبعاً لا باعتبار انهما يدلان على الذات قصداً او تبعاً

وعلى الثاني بانه كما ان الاضافات الموقولة على الله من الزمان ليست في الله الا اعتباراً كذلك لا يقال عليه الصنع واصيرورة الاعتباراً من دون حصول تغير فيه كقوله في مز ٨٩ : ١ « ايها السيد انك صرت لنا مؤثلاً »

وعلى الثالث بان فعل العقل والارادة مستقر في انفاعل ولذا كانت الاسماء الدالة على الاضافات اللاحقة لتعمل العقل او الارادة يقال على الله من الازل اما الاضافات اللاحقة الافعال الصادرة بحسب حال التعلل الى المفعولات الخارجة فتقال على الله من الزمان كالمخلص والخالق ونحوهما

وعلى الرابع بان الاضافات المدلول عليها بهذه الاسماء الموقولة على الله من الزمان انما هي في الله اعتباراً فقط . اما الاضافات المقابلة لها في المخلوقات حقيقة وليس يتمتع ان يسمى الله من الاضافات الموجودة حقيقة في الخليفة لكن مع تعلل

عقلنا الاضافات المقابلة لها في الله بحيث ان الله انما يقال بالاضافة الى الخليفة لان الخليفة تضاف اليه كقول الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٠ «المعلوم يقال بالاضافة لان العلم يضاف اليه»

وعلى الخامس بانه لما كان الله يُضاف الى الخليفة بنفس الاعتبار الذي به تضاف الخليفة اليه وكانت اضافة للربوبية حقيقية في الخليفة يلزم ان الله رب لا اعتباراً فقط بل حقيقة اذ انما يقال له رب بنفس الوجه الذي به الخليفة مربوبة له

وعلى السادس بانه لمعرفة ما اذا كانت المضافات معاً في الطبع او لا لا يجب ملاحظة رتبة الاشياء المقولة عليها المضافات بل ملاحظة معاني المضافات فانه اذا كان احدها داخلاً في مفهوم الآخر وبالعكس كانت معاً في الطبع كالكضعف والنصف والاب والابن واشباهها اما اذا كان احدها داخلاً في مفهوم الآخر دون العكس لم تكن معاً في الطبع ومن هذا تقييل العلم والمعلوم لان المعلوم يقال بحسب القوة والعلم بحسب الملكية او الفعل ولذا كان المعلوم بحسب حال دلالاته متقدماً في الوجود على العلم اما اذا اعتبر بحسب الفعل فهو مقارن للعلم بالفعل اذ لا يتصور شيء معلوماً بالفعل من دون وجود العلم به . فذاً وان كان الله متقدماً على المخلوقات الا انه لما كان داخلاً في مفهوم الرب ان يكون له عبد وبالعكس كان هذان المضافان اي الرب والعبد معاً في الطبع وعلى هذا فالله لم يكن رباً قبل ان كان ثمة خليفة مربوبة له

الفصل الثامن

هل اسم الله اسم للطبيعة

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان اسم الله ليس اسماً للطبيعة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ١٢ « ان Deus (في اللاتينية ومعناه الله) يقال من تآين في اليونانية اي العناية بجميع الاكوان وكلاهما او من آيثاين اي

الاضطرار لان الما هو نار آكلة او من تأستاني اي ملاحظة جميع الاشياء» وكل ذلك من قيل الفعل فإذا الله يدل على الفعل لا على الطبيعة

٢ وايضاً انما نسي شيئاً بحسب ما نعرفه والطبيعة الالهية مجهولة لنا فإذا اسم الله لا يدل على الطبيعة الالهية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الايمان ٢ ان الله اسم للطبيعة والجواب ان يقال ان ما يوضع منه الاسم للدلالة ليس دائماً نفس ما يوضع للدلالة عليه لاننا كما نعرف جوهر الشيء من خواصه او افعاله فقد نسميه من بعض افعاله او خواصه كما نسمي جوهر lapidis (اي الحجر) من بعض افعاله لكونه loedit pedem (اي يوذى القدم) لكن هذا الاسم لم يوضع للدلالة على هذا الفعل بل للدلالة على جوهر الحجر. اما اذا كان بعض الاشياء معلوماً لنا بنفسه كالحرارة والبرودة والياض وما اشبه ذلك فلا يسمي من شيء آخر ولذا كان ما يدل عليه الاسم في هذه الاسماء وما يوضع منه للدلالة واحداً بعينه. فإذا لان الله ليس معلوماً لنا في طبيعته بل انما نعلمه من افعاله او آثاره فانما نستطيع ان نسميه منها كما مر في الفصل الاول وعليه فاسم الله اسم للفعل باعتبار ما هو موضوع منه للدلالة فانه موضوع من العناية الشاملة لجميع الاشياء لان جميع المتكلمين على الله يريدون بسمي الله ماله عناية شاملة لجميع الاشياء ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ « الالهية هي التي ترى جميع الاشياء بكمال العناية والخبرة » الا انه مع كونه مأخوذاً من هذا الفعل موضوع للدلالة على الطبيعة الالهية اذا اجيب على الاول بان جميع ما قاله الدمشقي راجع الى العناية للموضوع منها اسم الله للدلالة

وعلى الثاني باننا انما نستطيع ان ندل باسم على طبيعة شيء بحسب ما نستطيع ان نعرفها من خواصها او آثارها ولذا كما نقدر ان نعرف من خاصة الحجر جوهره

بحسبها هو في نفسه بعلنا ان الحجر ماذا كان اسم الحجر ذا الأعلى طبيعة الحجر بحسبها هي في نفسها لانه يدل على حد الحجر الذي به نعم ان الحجر ماذا لان الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد كما في الالهيات ك ٤ م ٢٨ لكننا لا تقدر ان تعرف من الآثار الالهية الطبيعة الالهية بحسبها هي في نفسها حتى نعم انها ماذا بل انما نعرفها بطريقة السموي والعلوي والنفي كما مر في مب ١٢ ف ١٢ وهذه الطريقة يدل اسم الله على الطبيعة الالهية لانه موضوع يدل على شيء موجود فوق جميع الاشياء وهو مبدا لجميع الاشياء ومنزلة عن جميع الاشياء فان هذا ما يقصد الدلالة عليه الناطقون باسم الله

الفصل التاسع

هل يقبل اسم الله الشركة فيه

يخطئ الى التاسع بان يقال: يظهر ان اسم الله يقبل الشركة فيه لان كل ما يشترك في مدلول اسم فانه يشترك في ذلك الاسم ايضاً. واسم الله يدل على الطبيعة الالهية كما مر في الفصل السابق وهي ثقب الشركة فيها فقد قيل في ٢ بطرس ١: ٤ « به وهيت لنا المواعد العظيمة الثبينة لكي نصير بها شركاء في الطبيعة الالهية » فذا اسم الله يقبل الشركة فيه

٢ وايضاً ان الاسماء التي لا تقبل الشركة فيها اقامي اسماء الاعلام فقط والله ليس اسم علم بل اسم جنس بدليل جمعه كقوله في مز ٨١: ٦ « قد قلت انكم آلهة » فهو اذا يقبل الشركة فيه

٣ وايضاً ان اسم الله موضوع من الفعل كما مر في الفصل القريب لكن سائر الاسماء الموضوعه لله من افعاله او آثاره ثقب الشركة فيها كالخير والحكيم ونحوها فاذا اسم الله يقبل الشركة فيه

لكن يعارض ذلك قول الحكيم في ١٤: ٢١ « جعلوا على الحشب والحجر

الاسم الذي لا يشترك فيه أحد» يريد بذلك الالهية . فإذا اسم الله ليس يقبل
الشركة فيه

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن ان يقبل الشركة فيه على ضربين حقيقة واستعارة
فالاول ما يشترك فيه كثير بحسب تمام معناه والثاني ما يشترك فيه كثير بحسب
شيء مما يتضمن في معناه فان اسم الاسد يشترك فيه حقيقة جميع الاشياء الحاصلة
على الطبيعة المدلول عليها باسم الاسد ويشترك فيه استعارة جميع الاشياء المشتركة في
شيء اسدي كالجرواة او النقرة وتسمى اسوداً مجازاً . ولعرفة اي الاسماء تقبل الشركة
فيها حقيقة لابد من اعتبار ان كل صورة موجودة في فرد مشخص لها في منتشرة
في كثير اما حقيقة او اعتباراً على الاقل كما ان الطبيعة الانسانية منتشرة في كثير
حقيقة واعتباراً وطبيعة الشمس ليست منتشرة في كثير حقيقة بل اعتباراً فقط
لجواز تعقلها موجودة في افراد كثيرة وما ذاك الا لان العقل يتعقل طبيعة كل
نوع مجردة عن الفرد فإذا الوجود في فرد واحد او افراد كثيرة خارج عن مفهوم
طبيعة النوع . فإذا اذا روعي مفهوم طبيعة النوع جاز تعقلها موجودة في كثير واما
الفرد فمن حيث انه فرد فهو مفترق عن جميع ما سواه فإذا كل اسم موضوع ليدل
على فرد ما لا يقبل الشركة فيه لاحقيقة ولا اعتباراً لامتناع ان يتصور تكرره
فإذا ما من اسم دال على شخص ما يقبل الشركة فيه حقيقة بل استعارة فقط كما
يجوز ان يقال لو اريد اكيلى مجازاً من حيث ان له شيئاً من خصائص اكيلى وهو
القوة . اما الصور التي لا تشخص بفرد آخر بل بانفسها لكونها صوراً قائمة بانفسها فإذا
تعقلت بحسب ما هي في انفسها لا يمكن وقوع الشركة فيها لاحقيقة ولا اعتباراً بل ربما
وقعت فيها استعارة على نحو ما مر في الاشخاص . ولما لم يكن لنا ان تعقل الصور
السادجة القائمة بانفسها على حسب ما هي بل تعقلها على قياس المركبات التي لها
صور في مادة فلذلك نضع لها اسماء مقولة بالاشتقاق دالة على الطبيعة في فرد ما

كما مرّ في الفصل الأوّل . وعلى هذا فإذا اعتبر وجه الاسماء كان وجه الاسماء الموضوع من الدلالة على طبائع المركبات والاسماء الموضوع من الدلالة على الطبائع الساذجة القائمة بانفسها واحداً . فإذا لمّا كان اسم الله موضوعاً ليبدل على الطبيعة الالهية كما مرّ في الفصل السابق وهي لا تقبل التكثير كما مرّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم انه لا يقبل الشركة فيه حقيقة لكنه يقبلها اعتقاداً كما ان اسم الشمس يقبل الشركة فيه على حسب اعتقاد القائلين بشمس كثيرة وعلى هذا قيل في غلا ٦: ٨ « تعبدتم للذين ليسوا بالطبيعة آلهة » وفي شرحه « ليسوا آلهة بالطبيعة بل في اعتقاد الناس » ومع ذلك فان اسم الله يقبل الشركة فيه لا بتمام معناه بل بجزئه على سبيل التشبيه فيقال آلهة للمشاركين في امر الهى على سبيل التشبيه كقوله في مز ٨١: ٦ « قد قلت انكم آلهة » اما اذا كان بعض الاسماء موضوعاً ليبدل على الله لا من جهة الطبيعة بل من جهة الفرد من حيث يُعتبر شيئاً معيّناً فلا يقبل الشركة فيه بحال كاسم تترغرماتن عند العبرانيين وكذا الحال لو وضع بعض الشمس اسماً دالاً بالتعيين على هذا الفرد

إذا اجيب على الأوّل بان الطبيعة الالهية لا تقبل الشركة فيها الا بحسب مشاركة المشابهة

وعلى الثاني بان اسم الله اسم جنس وليس اسم علم لدلّالة على الطبيعة الالهية في شخص حاصل عليها وان يكن الله في الحقيقة ليس كلياً ولا جزئياً فان الاسماء لا تتبع حال الوجود الحاصل في الاشياء بل حال الوجود الحاصل في معرفتنا . ومع ذلك فانه في حقيقة الامر لا يقبل الشركة فيه على نحو ما مر في اسم الشمس وعلى الثالث بان الخير والحكيم ونظائرهما من الاسماء موضوعات من الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات لكنها ليست موضوعات للدلالة على الطبيعة الالهية بل للدلالة على الكمالات مطلقاً ولذا فهي تقبل الشركة فيها حتى بحسب حقيقة الامر

أما اسم الله فانه موضوع من فعل خاص بالله نختبره اختباراً متصلاً للدلالة على الطبيعة الالهية

الفصل العاشر

هل يقال اسم الله بالتواطوء على الاله الاشتراكي والحقيقي والاعتقادي

يُتَخَطَّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي اذ حيث يختلف المعنى فلا تناقض في السلب والايجاب لان الاشتراك يمنع التناقض . والكاثوليكي بقوله : ليس الوثن هو الله : يناقض الوثني القائل : الوثن هو الله : فإذا الله في كلا القولين يقال بالتواطوء

٢ وايضاً كما ان الوثن هو الله اعتقاداً لاحقيقة كذلك التمتع بالذائد البدنية يقال له سعادة اعتقاداً لاحقيقة . واسر السعادة يقال بالتواطوء على السعادة الاعتقادية والسعادة الحقيقية فإذا كذلك اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الاعتقادي والاله الحقيقي

٣ وايضاً ان الاشياء التي يقال لها متواطئة هي ما كانت حقيقتها واحدة . والكاثوليكي بقوله ان الله واحد يتعلل باسم الله شيئاً قادراً على كل شيء ومستوجب التعظيم فوق جميع الاشياء وهذا بينه يتمقله الوثني بقوله ان الوثن هو الله . فإذا اسم الله يقال بالتواطوء في كلا القولين

٤ لكن يعارض ذلك ان ما في العقل شبه لما في الخارج كما في كتاب العبارة اب ١ والحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور يقال بالاشتراك . فإذا اسم الله المقول على الاله الحقيقي والاله الاعتقادي يقال بالاشتراك

٥ وايضاً ليس يقدر احد ان يعبر عما لا يعرفه . والوثني لا يعرف الالهية الحقيقية فإذا متى قال الوثن هو الله فليس يعبر عن الالهية الحقيقية بخلاف الكاثوليكي فانه يعبر عنها بقوله ان الله واحد . فإذا اسم الله ليس يقال على الاله الحقيقي والاله

الاعتقادي بالتواطؤ بل بالاشتراك

والجواب ان يقال ان اسم الله في المعاني الثلاثة المتقدمة لا يؤخذ لا بالتواطؤ ولا بالاشتراك بل بالتشكيك وهذا واضح من ان المتواطئات متوافقة في الحقيقة كل التوافق والمشاركات متخالفة فيها كل الختلاف اما للشككات فيجب فيها ان الاسم باعتباره بحسب معنى يؤخذ في حد نفسه باعتباره بحسب المعاني الأخر كما ان الموجود المقول على الجوهر يؤخذ في حد الموجود من حيث يقال على العرض والصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حد الصحيح من حيث يقال على البول والدواء لان البول دليل على الصحيح الذي في الحيوان والدواء مؤثر له وكذا الحال في ما نحن بصدده فان اسم الله من حيث يراد به الاله الحقيقي يؤخذ في حد الله من حيث يقال على الاله الاعتقادي او الاشتراكي لاننا متى سمينا واحداً الهاً بالمشاركة تتعقل باسم الله شيئاً حاصلاً على شبه الاله الحقيقي . وكذا متى سمينا الوثن الله تتعقل باسم الله شيئاً يعتد الناس انه الله وهكذا يتضح ان الاسم معاني مختلفة الا ان احد هذه المعاني داخل في البقية فلذا يتضح انه يقال بالتشكيك

إذا اجيب على الأول بان تكثر الاسماء لا يعتبر بحسب قول الاسم بل بحسب معناه فان اسم الانسان اذا قيل على اي شيء صدقاً او كذباً يقال على نحو واحد وانما يقال على انحاء متكررة اذا اردنا به الدلالة على اشياء مختلفة كما اذا اراد به واحد الدلالة على ما هو الانسان حقيقة وآخر الدلالة على الحجر او شيء آخر وبذلك يتضح ان الكاثوليكي بقوله ان الوثن ليس هو الله يناقض الوثني المثلث ذلك لان كليهما يستعمل اسم الله للدلالة على الاله الحقيقي اذ الوثني بقوله ان الوثن هو الله لا يستعمل اسم الله من حيث يدل على الاله الاعتقادي والانتقال الحق فان الكاثوليكين ايضاً قد يستعملونه بهذا المعنى كما في قوله في مر ٤٥ : ٥ « جميع آلهة الشعوب اصنام » وكذا يجاب على الثاني والثالث لان تلك الصحيح انما تنجيه بحسب اختلاف قول

الاسم لا بحسب اختلاف معناه

وعلى الرابع بان الحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور ليس يقال بالاشتراك المحض بل ان الفيلسوف في سوابق المقولات في باب المشترك يريد بالمشتركات ما يعم الشككات ايضاً لان الموجود المقول بالتشكيك قد يقال ايضاً انه يطلق بالاشتراك على مقولات مختلفة

وعلى الخامس بان طبيعة الله ليس يعرفها كما هي في نفسها لا الكاثوليكي ولا الوثني بل كلاهما يعرفها من طريق العلية او السماو والتنزيه كما تقدم في مب ١٢ ف ١٢ وعلى هذا يجوز ان يكون مراد الوثني باسم الله في قوله: الوثن هو الله: نفس المعنى الذي يريده به الكاثوليكي في قوله: الوثن ليس هو الله: ابا اذا كان واحد لا يعرف الله بوجه من الوجوه فلا يسميه اللهم الا ان يكون ذلك كما نلفظ بعض اسماء نجمل معناها

الفصل الحادي عشر

هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال: يظهر ان اسم الموجود ليس اخص الاسماء بالله لان اسم الله لا يقبل الشراكة فيه كما مر في الفصل التاسع. واسم الموجود ليس يمنع من الشراكة فيه. فاذا ليس اسم الموجود اخص الاسماء بالله

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٣ مق ١ « ان اسم الخير يوضح باعلى طريقة جميع صلوات الله » والبق شيء بالله كونه مبدأ كلياً لجميع الاشياء فاذا اخص الاسماء به الخير لا الموجود

٣ وايضاً كل اسم الهي يتضمن اضافة الى المخلوقات فيما يظهر لانا لانعرف الله الا بالمخلوقات. واسم الموجود ليس يتضمن نسبة الى المخلوقات. فاذا ليس اخص الاسماء بالله

لكن يعارض ذلك ما ورد في خر ٣: ١٣ من انه لما سأل موسى الرب بقوله «ان قالوا لي ما اسمه فماذا اقول لهم» اجابه «كناقل لم الموجود لرسلي اليكم» فاذا اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله

والجواب ان يقال ان اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله من ثلاثة اوجه اما اولاً فمن جهة معناه لانه لا يدل على صورة ما بل على نفس الوجود ولما كان وجود الله عين ماهيته وليس شي ٤ غيره كذلك كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ فمن الواضح ان هذا الاسم اخص دلالة على الله من بقية الاسماء لان كل شي ٥ يسمى من صورته . واما ثانياً فمن جهة عموميه فان جميع ما سواه من الاسماء اما اخص منه او اذا ساوته تزيد عليه مع ذلك شيئاً اعتبارياً وبذلك تصوره نوعاً من التصوير وتعيينه على نحو ما . لكن عقلنا ليس له في جال هذه الحيرة ان يعرف ذات الله كما هي في نفسها بل ايما حال يعينه لما يتعقله في حق الله فهو قاصر عن الحال التي عليها الله في حد نفسه ولذا فكلما كانت بعض الاسماء اقل تعييناً واكثر عموماً واطلاقاً كانت عندنا اخص بالله ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١٢ «ان اخص الاسماء المقتولة على الله كلها هو الموجود لانه لاشتماله في نفسه على كل شي ٦ فهو حاصل على الوجود كلبه جوهر غير متناهية ولا محدودة لان كلاً من الاسماء الأخر يتعين به حال من احوال جوهر الشيء اما الموجود فلا يمتن حالاً من احوال الوجود بل يدل عليها جميعاً بدون تعيين ولذا جعل اسماً للجهة الجوهر الغير المتناهية . واما ثالثاً فمما يقترب به معناه لانه يدل على الوجود في الحاضر وهذا اخص ما يقال على الله الذي لا يعرف وجوده ماضياً او مستقبلاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٥ ب ٢ وكتاب ٨٣ مب ١٧

إذا اجيب على الاول بان اسم الموجود هو اخص بالله من اسم الله باعتبار ما هو موضوع منه اي الوجود وباعتبار كينته دلالاته وما يقترب به معناه كما مر في جرم

الفصل . اما باعتبار ما وضع للدلالة عليه فاسم الله اخص منه بالله لانه موضوع للدلالة على الطبيعة الالهية بل اخص منه ايضاً اسم تَرَعْرَمَاتُنْ للموضوع للدلالة على جوهر الله الغير القابل للشركة فيه ولجزئي (اذا ساغ لنا هذا القول) وعلى اثنتي بان الحير هو الاسم الاخص بالله من حيث هو علة لا مطلقاً . لان الوجود مطلقاً سابق في تصور العقل على نعمة

وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان تكون جميع الاسماء الالهية متضمنة نسبة الى المخلوقات بل يكفي ان تكون موضوعاً من بعض الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات التي اولها الوجود المشتق منه الوجود

الفصل الثاني عشر

هل يجوز ان يحكم على الله بقضايا موجبة

يُخَطِّى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر انه لا يجوز ان يحكم على الله بقضايا موجبة فقد قال ديونيسيوس في مراتب سلطة السماوية ب ٢ « ان السلوب في حق الله صادقة اما الايجابات فغير متلاحمة »

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الثالث « ان الصورة البسيطة لا يجوز ان تكون موضوعاً » والله صورة متناهية في البساطة كما امر تحقيقه في مب ٣ ف ٧ و ٨ فاذا لا يجوز ان يكون موضوعاً . وكل ما يحكم عليه بقضية موجبة يتخذ كموضوع لها . فاذا لا يجوز ان يحكم على الله بقضية موجبة

٣ وايضاً كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذب . ووجود الله منزّه عن كل تركيب كما اثبتناه في مب ٣ ف ٧ فذا لما كان كل عقل موجب يعقل شيئاً مع تركيب بظهوره لا يجوز ان يحكم على الله حكماً صادقاً بقضية موجبة

لكن يعارض ذلك ان الكذب ليس يخضع للايمان . وبعض القضايا الموجبة خاضعة للايمان نحو ان الله مثلث وواحد وانه قادر على كل شيء . فاذا يجوز ان يحكم

على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة
والجواب ان يقال يجوز ان يحكم على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة وليان ذلك
يجب ان يعلم انه في كل قضية موجبة صادقة يجب ان يكون المحمول والموضوع
متحدين ماصداً نوعاً من الاتحاد ومتغايرين مفهوماً وهذا بين في القضايا ذات
المحمول العرضي والقضايا ذات المحمول الجوهرى فواضح ان الانسان والايبض
متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً لان حقيقة الانسان غير حقيقة الايبض غير وكذا
الحال في قولنا الانسان حيوان لان ما هو انسان هو حيوان حقيقة لاشتمال الشخص
الواحد بعينه على الطبيعة الحسية التي منها يقال له حيوان وعلى الطبيعة النطقية التي
منها يقال له انسان وعلى هذا كان المحمول والموضوع هنا ايضاً متحدين ذاتاً ومتغايرين
اعتباراً . اما في القضايا التي يحمل فيها الشيء على نفسه فالامر كذلك من وجه ما ي
من حيث ان ما يضعه العقل من جهة الموضوع يخصه بجهة الشخص وما يضعه من
جهة المحمول يخصه بطبيعة الصورة الموجودة في الشخص بناء على ما يقال من
ان المحمولات تعتبر من جهة الصورة والموضوعات من جهة المادة وهذا التفسير
الاعتباري يحاذيه تعدد المحمول والموضوع واما الاتحاد الحقيقي فيدل عليه العقل
بالتأليف والله في حد نفسه واحد وبسيط من كل وجه غير ان عقلنا انما يعرفه بحسب
تصورات مختلفة لتقاصره عن أن يراه كما هو في نفسه لكنه وان تعقله تحت تصورات
مختلفة يعرف مع ذلك ان بازاء جميع تصورات شياً واحداً بعينه بسيطاً . فاذا هذا
التعدد الاعتباري يمثله العقل بتعدد المحمول والموضوع واما الوحدة فيمثلها بالتأليف
اذا اجيب على الاول بان ديونيسيوس انما قال ان الايجابات في حق الله غير
متلازمة او غير متلازمة كما في ترجمة اخرى من حيث ان الله لا يلائمه اسم باعتبار
كيفية الدلالة كما مر في الفصل الثالث
وعلى الثاني بان عقلنا ليس له ان يدرك الصور الساذجة القائمة بانفسها على ما

هي عليه في انفسها بل يتصورها على طريقة المركبات التي يكون فيها شيء محل
وشيء حال ولنا فهو يتصور الصورة الساذجة ك موضوع ويصفها بشيء
وعلى الثالث بان قولنا ان العقل العاقل شيئاً على خلاف ما هو كاذب قضية
تحتل معنيين لاحتمال ان يكون الجار والمجرور معيناً لكلمة التعقل من جهة
المعقول او من جهة العاقل فان كان الاول كانت القضية صادقة ومعناها كل
عقل يعقل ان شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذب لكن هذا لا محل له هنا لان عقلنا
اذا حكم على الله بقضية لا يقول انه مركب بل انه بسيط. وان كان الثاني كانت
القضية كاذبة لان حال العقل في التعقل مغاير لحال الشيء في الوجود اذ من
الواضح ان عقلنا يعقل الماديات التي هي دونة بطريقة غير مادية لا بمعنى انه يعقل
انها غير مادية بل بمعنى ان له في تعقله طريقة غير مادية. وكذا متى عقل البسائط
التي هي فوقه فانه يعقلها بحسب طريقته اي بطريقة التركيب لا بمعنى انه يعقل انها
مركبة وعلى هذا فليس عقلنا كاذباً بحكمه على الله بطريقة التركيب

المبحث الرابع عشر

في علم الله — وفيه ستة عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بمجهر الله بقي وجوب النظر في ما يتعلق بفعله . ولأن الفعل منه ما
يستقر في نفس الناعل ومنه ما يصدر الى منعمل خارج ستكلم أولاً على علم الله وارادته لاستقرار
التعقل في نفس العاقل والارادة في نفس المرید ثم على قدرته التي تعتبر كبداء الفعل الالهي
الصادر الى منعمل خارج ولان التعقل ضرب من الحیوة فبعد النظر في العلم الالهي يجب النظر
في الحیوة الالهية ولان العلم يتعلق بالامور المحتملة بنظر ايضاً في الحق والكذب . وايضاً لان كل
معروف يحصل في العارف وحقائق الاشياء من حيث هي حاصلة في الله العارف تسمى تصورات

يجب تعقيب النظر في العلم بالنظر في الصورات . اما العلم فالبحث فيه يدور على ست عشرة
مسئلة — ١ هل في الله علم — ٢ هل يعقل الله ذاته — ٣ هل يحيط علماً بذاته — ٤ هل
تعقله هو عين جوهره — ٥ هل يعقل غيره — ٦ هل لا بغيره معرفة خاصة — ٧ هل علم الله
تدرجي — ٨ هل علم الله هو علة الاشياء — ٩ هل يتعلق علم الله بالمعدومات — ١٠ هل
يتعلق بالضرور — ١١ هل يتعلق بالجزئيات — ١٢ هل يتعلق بغير المتناهيات — ١٣ هل
يتعلق بالحوادث المستقلة — ١٤ هل يتعلق بالنضاي — ١٥ هل هو متغير — ١٦ هل
علم الله بالاشياء نظرياً او عملياً .

الفصل الاول

هل في الله علم

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله علم لان العلم ملكة والمملكة
لا تليق بالله اذ هي واسطة بين القوة والفعل فاذا ليس في الله علم
٢ وايضاً لما كان العلم انما يتعلق بالنتائج كان معرفة مسببة عن شيء آخر اي عن
معرفة المبادئ والله ليس فيه شيء مسبب فاذا ليس فيه علم
٣ وايضاً كل علم فاما كلي او جزئي والله ليس فيه كلي وجزئي كما يتضح مما مر
في مب ٣ ف ٥ فاذا ليس فيه علم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ٣٣: ١ «يا لعن غنى الله وحكمته وعلمه»
والجواب ان يقال ان في الله علماً بالغا غاية الكمال وليان ذلك يجب اعتبار
ان الاشياء العارفة تمتاز عن الاشياء الغير العارفة بكون الموجودات الغير العارفة
ليس فيها الا صورتها فقط والعارفة من شأنها ان يكون فيها صورة شيء آخر ايضاً لان
مثال المعروف يحصل في العارف ومن ذلك يتضح ان طبيعة غير العارف اكثر
تقيداً وانحصاراً وطبيعة الاشياء العارفة اكثر سعة وامتداداً ولذا قال الفيلسوف
في كتاب النفس ٣ م ٣٧ «النفس هي على نحو ما جميع الاشياء» وانحصار الصورة
انما يكون بالمادة ولذا قلنا في ما مر ان الصور كلها كانت اعزى عن المادة كانت

اقرب الى لا نهاية ما . فاذا بتضح ان تجرد شيء عن المادة هو سبب في كونه ذا قوة عارفة وعلى حسب حال التجرد يكون حال المعرفة وبنه على ذلك قيل في كتاب النفس م ٢ ١٢٤ ان الثبات ليس له قوة المعرفة بسبب مادريته اما الحسن فله ذلك بسبب قابليته للصور المجردة عن المادة واما العقل فله قوة اعظم على المعرفة لكونه اكثر تجرداً عن المادة واقل مغالطة لما كما في كتاب النفس م ٣ ٤ وعلى هذا فلان الله في غاية التجرد عن المادة كما بتضح مما مر في مب ٧ ف ١ يلزم كونه بالذات غاية المعرفة

اذا اجيب على الاول بانه لما كانت الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات موجودة في الله على وجه اعلى كما مر في مب ٦ ف ٤ يجب انه كلما اطلق على الله اسم ماخوذ من اي كمالات الخليفة يرعى معناه عن كل ما يختص بالحال الناقصة التي تلائم الخليفة . فاذا ليس العلم في الله صفة او ملكة بل جوهرًا وفعلًا صرفًا وعلى الثاني بان ما في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر هو في الله على حال البساطة والوحدة كما مر في مب ١٣ ف ٤ والانسان له معارف مختلفة باختلاف المعرفات فيقال ان له فهمًا باعتبار معرفته المبادئ وعلمًا باعتبار معرفته النتائج وحكمة باعتبار معرفته العلة العليا ومشورة او فطنة باعتبار معرفته المعولات مع ان الله يعرف جميع ذلك بمعرفة واحدة وبسطة كما سيأتي بيانه في ف ٧ فاذا يجوز تسمية معرفة الله البسطة بجميع هذه الاسماء لكن بحيث يجرد كل منها عند اطلاقه على الله عن كل ما فيه من النقص ويبقى كل ما فيه من الكمال وعلى هذا قيل في ايوب ١٢: ١٣ «عنده الحكمة والجبروت وله المشورة والفهم»

وعلى الثالث بان العلم يكون على حسب حال العارف لان المعلوم يكون في العالم على حسب حال العالم ولنا لما كان حال الذات الالهية اعلى من حال المخلوقات لم يكن للعلم الالهي حال العلم المخلوق اي ان يكون كلياً او جزئياً او بالملكة او بالقوة او

جارياً على حال كنا

الفصل الثاني

هل يعقل الله ذاته

يُتَخَفَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يعقل ذاته ففي كتاب العلل
قض ١٣ « كل عالم يعلم ماهيته فهو راجع على ماهيته رجوعاً كاملاً » والله ليس
يخرج عن ماهيته ولا يتحرك بحال وهكذا لا يصح في حقه ان يرجع على ماهيته فهو
اذا ليس يعلم ماهيته

٢ وايضاً ان التعقل انفعال وتتحرك ما كما في كتاب النفس م ٣ ١٢ و ٢٨ والعلم
ايضاً تشبيه بالشئ المعلوم والمعلوم ايضاً كمال للعالم وليس شئ يتحرك او يتفعل او
يتكلم من ذاته وايضاً ليس شئ يشبه ذاته كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٣
فالله اذا ليس يعلم ذاته

٣ وايضاً اتما نحن مشاهيرون لله في العقل اذا اتما نحن على صورة الله من حيث العقل
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١ وعقلنا ليس يعقل ذاته الا
كما يعقل غيره كما في كتاب النفس م ٣ ١٥ فاذا الله ليس يعقل ذاته الا ان يقال
انه يعقل ذاته بتعقله غيره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٢ « لا يعلم احد ما في الله الا روح الله »
والجواب ان يقال ان الله يعقل ذاته بذاته وليان ذلك يجب ان يعلم ان موضوع
الفعل المعتبر طرفاً نهائياً له وان كان في الافعال المتعدية الى مفعول خارج شيئاً
خارجاً عن الفاعل الا انه في الافعال المستقرة في نفس الفاعل موجود في نفس
الفاعل وبحسب كونه فيه يكون الفعل بالفعل وعلى هذا قيل في كتاب النفس ٣
م ٣٦ « المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل والمعقول بالفعل هو العقل بالفعل » اذا
نشر بشئ او تعقله بالفعل من حيث ان عقلنا او حسنا يحصل بالفعل بقبوله

صورة المحسوس او المعقول وانما يمتاز الحس او العقل عن المحسوس او المعقول من حيث ان كليهما بالقوة فاذا لما لم يكن في الله شيء من القوة بل هو فعل بحيث فلا بد ان يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه ابي بحيث انه لا يخلو عن الصورة المعقولة كعقلنا عند ما يعقل بالقوة ولا تغاير الصورة المعقولة جوهر العقل الالهي كما يعرض في عقلنا عندما يعقل بالفعل بل الصورة المعقولة هي نفس العقل الالهي وهكذا فهو يعقل ذاته بذاته

اذا اجيب على الاول بان رجوع شيء على ماهيته ليس هو الا قيامه بنفسه لان الصورة من حيث تكمل المادة بافادتها اياها الوجود تفاض عليها على نحو ما ومن حيث ان لها وجوداً في ذاتها ترجع على ذاتها فاذا القوى المدركة التي ليست قائمة بانفسها بل هي فعل لبعض الآلات الجسمية لا تدرك ذاتها كما يتضح في كل من الشاعر . اما القوى المدركة القائمة بانفسها فانها تدرك ذاتها والمذاقيل في كتاب العلل « العالم بماهيته يرجع على ماهيته » والقيام بالنفس في غاية المناسبة لله فاذا على هذا الوجه من الكلام هو في غاية الرجوع على ماهيته والعلم بذاته

وعلى الثاني بان التحرك والافتعال في قولنا العقل تحرك وانفعال ما مقولان بالاشتراك كما في كتاب النفس ٣ لان العقل ليس هو الحركة التي هي فعل شيء ناقص والتي تكون من شيء الى آخر بل الحركة التي هي فعل شيء كامل مستقر في نفس الفاعل وكذا ايضاً استكمال العقل بالمعقول او مشابهته له انما يناسب العقل الذي يكون احياناً بالقوة لانه بوجوده بالقوة يمتاز عن المعقول ويصير مشابهاً له بالصورة المعقولة التي هي شبه الشيء المعقول ويستكمل بها استكمال القوة بالفعل . والعقل الالهي الذي ليس بالقوة بوجه من الوجوه ليس يستكمل بالمعقول ولا يصير مشابهاً له بل هو عين كما له وعين تمقله

وعلى الثالث بان الهوى الاول الموجود بالقوة فقط ليس لها وجود طبيعي الا

بحسب صكونها خارجة الى الفعل بالصورة . وعقلنا الميولاني في مرتبة العقولات كالميولي الاولى في مرتبة الطبيعيات لكونه بالقوة الى العقولات كما ان الميولي الاولى بالقوة الى الطبيعيات فاذا لا يمكن ان يكون لعقلنا الميولاني فعلٌ معقول الا من حيث يستكمل بصورة معقولة لشيء ما وهكذا فهو يعقل ذاته بالصورة المعقولة كما يعقل غيره ايضاً . وواضح انه بادراكه المعقول يعقل نفس تعقله وبالفعل يدرك القوة العقلية . والله كالفعل المحض في مرتبة الموجودات وفي مرتبة العقولات ولذا فهو يعقل ذاته بذاته

الفصل الثالث

هل يحيط الله علماً بذاته

يُخطئ الى الثالث . بان يقال : يظهر ان الله ليس يحيط علماً بذاته فقد قال اوغسطينس في كتاب ٨٣ مب ١٤ « ما يحيط علماً بذاته فهو متناهي عند ذاته » والله غير متناهي بوجه من الوجوه فاذا ليس يحيط علماً بذاته

٢ وايضاً ان قيل ان الله غير متناهي عندنا لكنه متناهي عند ذاته يردّه ان كل شيء باعتبارهم عند الله احق منه باعتبارهم عندنا فلو كان الله متناهيّاً عند ذاته وغير متناهي عندنا لكان كونه متناهيّاً احق من كونه غير متناهي وهذا منافي لما نُقرر في مب ٧ ف ١ فاذا الله ليس يحيط علماً بذاته

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينس في الموضع المار « كل ما يعقل ذاته فهو يحيط علماً بذاته » والله يعقل ذاته . فاذا يحيط علماً بذاته

والجواب ان يقال ان الله يحيط علماً بذاته احاطة كاملة يان ذلك انه انما يقال ان شيئاً يحاط به علماً متى يبلغ الى اقصى معرفته وذلك متى عُرِفَ شيءٌ معرفة كاملة على قدر ما يقبل المعرفة كما ان قضية برهانية يحاط بها علماً متى عُلِمَت بالبرهان لا متى عرفت بدليل ظني . وواضح ان الله يعرف ذاته معرفة كاملة بقدر كمال معرفته اذ كل شيء معروفٌ بحسب حال فعله لان شيئاً لا يُعرف بحسب كونه بالقوة بل بحسب

كونه بالفعل كما في الالحيات ك ٩ م ٢٠ وقدرة الله في المعرفة على قدر فعليته في الوجود لانه انما يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة كما مر تحقيقه في الفصل الاول فاذا واضح انه يعرف ذاته على قدر قابلية ذاته للمعرفة ولذا فهو يحيط علماً بذاته احاطة كاملة

اذا اجيب على الاول بان الاحاطة ان اخذت بالحصرفي تدل على شيء مشتمل على غيره ومتضمن له وعلى هذا يجب ان يكون كل محاط به متناهيًا ككل متضمن لكنه ليس يقال ان الله يحيط علماً بذاته بهذا المعنى كما انما عقله مغاير لذاته وحاول ومتضمن ذاته بل يجب تأويل مثل هذا الكلام بالمعنى السلبي لانه كما يقال ان الله في ذاته لعدم كونه محوياً من شيء خارج كذلك يقال انه يحيط علماً بذاته لانه ليس يخفى عليه شيء من ذاته فقد قال اوغسطينوس في كتاب رؤيته الله رسا ١١٢ الى باوليناب ٩ « انما يحاط بالرؤية بما يرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الراي »

وعلى الثاني بانه متى قيل ان الله متناهي عند ذاته يجب فهمه على سبيل التشبيه المناسب لانه في عدم تجاوز ذاته حد عقله كالشيء المتناهي في عدم تجاوزه حد العقل المتناهي وليس المراد به كونه يعقل انه شيء متناهي

الفصل الرابع

هل تعقل الله عين جوهره

يشخطي الى الرابع بان يقال : يظهر ان تعقل الله ليس عين جوهره لان التعقل فعلٌ ما . والفعل يدل على شيء صادر عن الفاعل وجوهر الفاعل ليس يصدر عن الفاعل فاذا ليس تعقل الله عين جوهره .

٢ وايضاً متى عقل عاقل انه يعقل فليس ذلك تعقل معقول عظيم او اولي بل تعقل امر ثانوي وتبعي فلو كان الله عين تعقله لكان تعقله كما لو تعقلنا اننا تعقل فلا

يكون تعقل الله امرًا عظيمًا

٣ وايضاً ان كل تعقل يتعلق بشيء ولا كان الله يعقل ذاته فلم يكن مغايراً لتعقله
لَعَقْلَ أَنَّهُ يَعْقِلُ وَأَنَّهُ يَعْقِلُ أَنَّهُ يَعْقِلُ ذَاتَهُ وَهَكَذَا إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ . فَإِذَا لَيْسَ تَعْقُّلُ اللَّهِ
عَيْنَ جَوْهَرِهِ .

لكن بعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٧ « ان وجود الله
هو عين حكمته » . وحكمة الله هي عين تعقله . فإذا وجود الله هو عين تعقله . ووجود
الله هو عين جوهره كما مر في مب ٣ ف ٤ فإذا تعقل الله هو عين جوهره
والجواب ان يقال لا بد من القول بان تعقل الله هو عين جوهره لا نعلو كان تعقل
الله مغايراً لجوهره لوجب على ما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٣٩ ان يكون
فعل الجوهر الالهي وكما له شيئاً مغايراً له تكون نسبة الجوهر الالهي اليه نسبة القوة الى
الفعل وهو ممتنع قطعاً لان التعقل هو كمال العاقل وفعله . ولا بد من النظر في
ان ذلك كيف هو فقد مر في ف ٢ ان التعقل ليس فعلاً صادراً الى شيء خارج بل
يستقر في الفاعل كفعله وكما له كما ان الوجود هو كمال الموجود لانه كما ان الوجود يتبع
الصورة كذلك التعقل يتبع الصورة المعقولة والله ليس فيه صورة مغايرة لوجوده
كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ و ٧ فإذا لما كانت ماهيته ايضاً صورة معقولة كما مر
في مب ٣ ف ٧ يلزم بالضرورة ان تعقله هو عين ماهيته وعين وجوده وهكذا يتضح
من جميع ما تقدم ان العقل والعاقل وما يُعَقَّلُ والصورة المعقولة والتعقل كل ذلك في
الله شيء واحد بعينه من كل وجه ومن ذلك يتضح ان وصف الله بالعاقل لا يوجب
تكثرًا في جوهره

إذا اجيب على الاول بان التعقل ليس فعلاً خارجاً عن الفاعل بل مستقراً فيه .
وعلى الثاني بانه متى عَقِلَ ذلك التعقل الذي ليس قائماً بنفسه فليس يُعَقَّلُ شيء
عظيم كما اذا عَقَلْنَا تعقلنا ولذا ليس الامر كذلك في التعقل الالهي الذي هو قائم بنفسه .

وبهذا يتضح الجواب على الثالث لان التعقل الالهي الذي هو قائم بنفسه يتعلق بذاته
لا بغيره حتى يلزم التسلسل

الفصل الخامس

هل يعرف الله غيره

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس يعرف غيره لان كل ما هو
غير الله فهو خارج عنه وقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ان الله لا
يرى شيئاً خارجاً عنه » فهو اذا ليس يعرف غيره

٢ وايضاً ان المعقول هو كمال العاقل فلو كان الله يعقل غيره لكان غيره كما لا له
واشرف منه وهذا محال

٣ وايضاً ان التعقل يستفيد نوعيته من المعقول كما ان كل فعل آخر ايضاً يستفيد
نوعيته من موضوعه فاذا كلما كان الشيء للمعقول اشرف كان التعقل اشرف . والله
عين تعقله كما يتضح مما مر في الفصل السابق . فاذا لو كان يعقل شيئاً غيره لاستفاد
نوعيته من شيء غيره وانه محال . فاذا ليس يعقل غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٤ : ١٣ « كل شيء عارٍ مكشوف
الباطن لعينه »

والجواب ان يقال من الضرورة ان الله يعرف غيره فمن الواضح انه يعقل ذاته تعقلاً
كاملاً واللام يكن وجوده كاملاً لان وجوده عين تعقله واذا عرفت شيء معرفة كاملة
فلا بد ان تعرف قدرته معرفة كاملة ولا يمكن معرفة قدرة شيء معرفة كاملة ما لم
يعرف ما تتناوله ولا كانت قدرة الله تتناول غيره لانها العلة الاولى الفاعلية لجميع
الموجودات كما يتضح مما مر في مب ٢ ف ٣ فمن الضرورة ان الله يعرف غيره وهذا
يزداد وضوحاً اذا اعتبر ايضاً ان وجود العلة الفاعلة الاولى اي الله هو عين تعقلها فاذا
جميع العلولات التي لها وجود سابق في الله من حيث هو علتها الاولى لا بد ان تكون

موجودة في تعقله وإن تكون كلها فيه على حسب الحالة للمعقولة لأن كل ما في آخر
فهو فيه على حسب حال ما هو فيه. أما أنه كيف يعرف غيره فلا بد لعرفته من
ملاحظة أن شيئاً يعرف على ضربين في ذاته وفي غيره فيعرف شيئاً في ذاته متى
عرف بالمثل الخاص المساوي للمعروف كما اذيرأت العين انساناً بمثل الانسان.
ويرى في غيره ما يرى بمثل ما هو حاو له كما اذاروي جزءاً في الكل بمثل الكل
او اذاروي الانسان في المرأة بمثل المرأة او على اي نحو آخر من الانحاء التي
يحدث ان يرى بها شيئاً في غيره. فاذاً على هذا يجب ان يقال ان الله يرى ذاته في
ذاته لانه يرى ذاته بما هيته. اما الاشياء المزايرة له فيراها لا في ذاتها بل في ذاته من
حيث ان ماهيته تحوي شبه غيره

إذا اجيب على الاول بان ليس المراد في قول اوجسطينوس ان الله لا يرى شيئاً
خارجاً عنه انه لا يرى شيئاً مما هو خارج عنه بل ان ما هو خارج عنه لا يراه الا في
ذاته كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان للمعقول هو كمال العاقل لا بحسب جوهره بل بحسب مثاله الحاصل
به في العقل كصورته وكماله فان الحجر مثلاً لا يحصل في النفس بل انما يحصل فيها
مثاله كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ واما الاشياء المزايرة لله فتعقل من الله من حيث
ان ماهيته تحوي مثلها كما مر في جرم الفصل. فاذاً ليس يلزم ان كمال العقل الالهي
شيء مغاير لما هيته الله

وعلى الثالث بان التعقل لا يستفيد نوعيته مما يُعقل في غيره بل من المعقول الاولي
الذي فيه يعقل غيره لان التعقل انما يستفيد نوعيته من موضوعه من حيث ان
الصورة المعقولة هي مبدأ الفعل العقلي لان كل فعل انما يستفيد نوعيته من
الصورة التي هي مبدأ الفعل كما يستفيد التسخين نوعيته من الحرارة فاذاً انما يستفيد
الفعل العقلي نوعيته من تلك الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل وهذه هي

صورة المعقول الأولي التي ليست في الله شيئاً غير ماهيته المشتعلة على جميع مثل الأشياء فإذا لا يجب أن الثقل الإلهي أو بالآخرى الله يستفيد نوعيته من غير الذات الإلهية .

الفصل السادس

هل يعرف الله غيره معرفة خاصة

يُخطئ إلى السادس بأن يقال : يظهر أن الله لا يعرف غيره معرفة خاصة لأنه إنما يعرف غيره بحسب وجود غيره فيه كما مرّ في الفصل الآنف وغيره موجود فيه على أنه العلة الأولى العامة والكلية فإذا غير الله يُعرف منه من حيث هو في العلة الأولى والكلية . لكن هذه معرفة بالعموم لا بالخصوص فالله إذا يعرف غيره بالعموم لا بالخصوص ٢ وإيضاً أن الماهية الإلهية تبعد عن ماهية الخليفة على قدر بعد ماهية الخليفة عنها وليس يمكن معرفة الماهية الإلهية بماهية الخليفة كما مرّ في مب ١٢ ف ١ فكذا إذا لا يمكن معرفة ماهية الخليفة بالماهية الإلهية وهكذا لما كان الله لا يعرف شيئاً إلا بماهيته يلزم أنه لا يعرف الخليفة بحسب ماهيتهما حتى يعرف أنها ماذا مما هو معرفة شيء معرفة خاصة

٣ وإيضاً ليس يُعرف شيء معرفة خاصة لا بحقيقته الخاصة . ولما كان الله يعرف جميع الأشياء بماهيته يظهر أنه ليس يعرف كلاً منها بحقيقته الخاصة لأن شيئاً واحداً بعينه لا يمكن أن يكون حقيقة خاصة لأشياء كثيرة ومختلفة فإذا ليس يعرف الله الأشياء معرفة خاصة بل عامة لأن معرفة الأشياء لا بالحقيقة الخاصة هي معرفتها بالعموم فقط .

لكن يعارض ذلك أن معرفة الأشياء معرفة خاصة هي معرفتها بالعموم فقط بل بحسب كونها متميزة وكذا يعرف الله الأشياء وعليه قيل في عبر ١٢: ٤ « نافذ حتى مفرق النفس والروح والواصل والمفاج ومميز لأفكار القلب ونياته وما من خليفة

مسترة امامه»

والجواب ان يقال ان بعضاً وهو في هذه المسئلة فقالوا ان الله ليس يعرف الاشياء
المغايرة له الا بالعموم اي من حيث هي موجودات لانه كما ان النار لو عرفت نفسها
كبدا الحرارة لعرفت طبيعة الحرارة وسائر الاشياء من حيث هي حارة كذلك الله
من حيث يعرف ذاته كبدا الوجود يعرف طبيعة الموجود وجميع الاشياء المغايرة له
من حيث هي موجودات لكن هذا لا يمكن ان يستقيم لان تعقل شيء بالعموم ولا
بالخصوص معرفة ناقصة به ولذا فان عقلنا حال خروجه من القوة الى الفعل يبلغ
الى المعرفة العامة والاجمالية بالاشياء قبل بلوغه الى معرفتها الخصوصية كأنما يتدرج
في ذلك من غير الكامل الى الكامل كما يتفصح من شرح الطبيعات ك ١ م ٢ فاذا
لو كان الله يعرف غيره بالعموم فقط لا بالخصوص ايضاً لم يكن تعقله كاملاً من كل
وجه وكذا وجوده ايضاً وهو مناف لما حققناه في مب ٤ ف ١ وفي ف ٣ و ٤ وه من
هذا البحث فاذا يجب ان يقال ان الله يعرف الاشياء المغايرة له معرفة خاصة لا من
حيث هي مشتركة في حقيقة الوجود فقط بل من حيث هي متمايزة بينها ايضاً وليان
ذلك يجب النظر في ان بعضاً ارادوا ان يوضحوا ان الله يعرف بواحد اشياء كثيرة
فضررنا لذلك مثلاً كالمركز لو عرف ذاته لعرف جميع الخطوط الصادرة عنه او
كالنور لو عرف ذاته لعرف جميع الالوان لكن هذه المثل وان كانت مطابقة من
وجه اي من حيث العلية الكلية فهي مع ذلك قاصرة من حيث ان الكثرة
والاختلاف ليسا مسبيين عن ذلك المبدأ الواحد الكلي من جهة ما هو مبدأ التمايز
بل من جهة ما يشتركان فيه فقط لان اختلاف اللون لا يتسبب عن النور فقط بل
عن اختلاف استعداد المشغ القابل وكذا اختلاف الخطوط يتسبب عن اختلاف
الوضع ولذا لم يكن ممكناً معرفة هذه الكثرة والاختلاف في مبدئها معرفة خاصة
بل بالعموم فقط وليس الامر كذلك في الله فقد اسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان كل

ما في كل خليفة من الكمال موجوداً سابقاً في الله ومحوي فيه على وجه اعلی
وكمال الخلائق ليس متحصراً في ما هي مشتركة فيه فقط وهو الوجود بل يختص به
ايضاً ما هي متميزة به كالحيوة والتعلل ونحوهما مما يمتاز به الاحياء عن اللاحياء
والاشياء العاقلة عن اللاعاقلة وكل صورة يندرج بها شيء في نوعه الخاص فهي كمال
ما على هذا فجميع الاشياء موجودة سابقاً في الله لا باعتبار ما هي مشتركة فيه فقط بل
باعتبار ما هي متميزة به ايضاً وهكذا لما كان الله حاوياً في ذاته جميع الكمالات كانت
نسبة ماهيته الى جميع ماهيات الاشياء لانسبة العام الى الاشياء الخاصة كنسبة
الوحدة الى الاعداد او كنسبة المركز الى الخطوط بل نسبة الفعل الكامل الى الافعال
الناقصة كنسبة الانسان الى الحيوان والعدد السداسي الذي هو عدد كامل الى
الاعداد الناقصة المندرجة تحته . وواضح انه بالفعل الكامل يمكن معرفة الافعال
الناقصة لا بالعموم فقط بل بالخصوص ايضاً كما ان الذي يعرف الانسان يعرف
الحيوان معرفة خاصة ومن يعرف العدد السداسي يعرف العدد الثلاثي بالمعرفة الخاصة
فهكذا اذا كانت ماهية الله مشتملة في ذاتها على كل ما في كل ماهية شيء آخر
من الكمال وزيادة كان في قدرة الله ان يعرف في ذاته جميع الاشياء بالمعرفة الخاصة
لان الطبيعة الخاصة لكل شيء قائمة باشتراكها في الكمال الالهي على نحو من الانحاء
والله لا يعرف ذاته معرفة كاملة ما لم يعرف الحال التي بها يشترك غيره في كماله ايّاً
كانت ولا يعرف ايضاً طبيعة الوجود معرفة كاملة ما لم يعرف جميع احوال الوجود
فاذا وضح ان الله يعرف جميع الاشياء بالمعرفة الخاصة بحسب ما هي متميزة بينها
اذا اجيب على الاول بان القول ان شيئاً يُعرف كما هو في العارف يحتمل معنيين
احدهما ان تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة الشيء المعروف وعلى هذا فهو
كاذب لان العارف ليس يعرف دائماً المعروف بحسب ذلك الوجود الذي له في
العارف فن العين لا تعرف العجبر بحسب الوجود الذي له فيها لكنها بصورة العجبر

الحاصلة فيها تعرف العجز بحسب الوجود الذي له خارجاً عنها ولو عرف عارفٌ
معرفةً بحسب الوجود الذي له في العارف فهو مع ذلك يعرف بحسب الوجود الذي
له خارجاً عن العارف كما ان العقل يعرف العجز بحسب الوجود المقول الذي له
في العقل من حيث يعرف انه يعقل لكنه مع ذلك يعرف وجود العجز في طبيعته
الخاصة . والثاني ان تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة العارف وعلى هذا فصيح
ان العارف انما يعرف المعروف بحسب وجوده في العارف لانه كلما كان المعروف
في العارف على حال اكمل كان حال المعرفة اكمل . فاذاً على هذا يجب ان يقال ان
الله ليتس عرف ان الاشياء موجودة فيه فقط بل باشتماله على الاشياء في ذاته
يعرفها ايضاً في طبائرها الخاصة وكلما كان وجود كل منها فيه على حال اكمل
كانت معرفته لها اكمل

وعلى الثاني بان ماهية الخليفة بالقياس الى الماهية الالهية كالفعل الناقص
بالقياس الى الفعل الكامل ولذا فماهية الخليفة لا يتدى بها بالكفاية الى معرفة الماهية
الالهية بل بالعكس

وعلى الثالث بان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اخذه كحقيقة اشياء مختلفة على وجه
المنباواة . والماهية الالهية شيء فائق جميع المخلوقات . فاذاً يمكن اخذها كحقيقة خاصة
لكل شيء باعتبار ان مخلوقات مختلفة تشترك فيها وتشبهها على انحاء مختلفة

الفصل السابع

هل علم الله تدريجي

يُنْخَطِ الى السابع بان يقال : يظهر ان علم الله تدريجي لانه ليس من قيل العلم
بالمملكة بل من قيل التعقل بالفعل وقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ ان
العلم بالمملكة يتعلق دفعةً باشياء كثيرة واما التعقل بالفعل فيتعلق بواحد فقط . فاذاً بما
ان الله يعرف اشياء كثيرة لانه يعرف ذاته وغيره كامراً في ف ٣ و ٥ يظهر انه ليس

يعقل جميع الاشياء دفعةً بل يتدرج من واحد الى آخر
 ٢ وايضاً ان معرفة للعلول بالعلة من شأن العلم التدريجي والله يعرف غيره بنفسه
 معرفة العلول بالعلة فاذا معرفته تدريجية
 ٣ وايضاً ان الله يعلم كل خليفة علماً اكل من علمنا بها ونحن نعرف في العلل
 المخلوقة معلولاتها وهكذا تتدرج من العلل الى المعلولات فاذا يظهر ان الحال كذلك
 في الله
 لكن يعارض ذلك قول لونغستينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٤ ان الله لا
 يرى جميع الاشياء على سبيل الافراد او واحداً فواحداً كما ينتقل تصويره من هنا الى
 هناك ومن هناك الى هنا بل يراها جميعها دفعةً
 والجواب ان يقال ليس في العلم الالهي تدرج وتحقيق ذلك ان التدرج يكون
 في علمنا على ضربين احدهما بحسب التعاقب فقط كما اننا بعد تعقلنا شيئاً بالفعل
 نوجه انفسنا الى تعقل شيء آخر والآخر بحسب العلية كما اذا توصلنا بالمبادئ الى
 معرفة النتائج — فالضرب الاول من التدرج مستحيل في حق الله لان الاشياء
 الكثيرة التي نعقلها بالتعاقب اذا لوحظ كل منها في حد نفسه فاننا نعقلها كلها معاً
 لو عقلناها في واحد ما كما لو عقلنا الاجزاء في الكل اورأينا اشياء مختلفة في المراتبة
 والله يرى جميع الاشياء في واحد وهو ذاته كما مر في ف ٤ وه فهو اذا يرى جميع
 الاشياء دفعةً لا بالتعاقب وكنا الضرب الثاني مستحيل ايضاً في حقه تعالى اما
 اولاً فلأنه يفترض الضرب الاول لان المتقلين من المبادئ الى النتائج لا يلاحظون
 الامرين معاً. واما ثانياً فلأنه من شأن المتقل من المعلوم الى المجهول. فاذا واضح انه
 متى عرف الاول لا يزال الثاني مجهولاً وهكذا فالثاني ليس يُعرف في الاول بل
 من الاول اما نهاية التدرج فتكون متى روي الثاني في الاول بتحليل المعلولات
 الى العلل وحينئذ ينتهي التدرج فاذا لما كان الله يرى معلولاته في نفسه على انه

علتها لم تكن معرفته تدريجية

لذا اجيب على الاول بانه وان كان لا يتعقل في نفسه الا واحد فقط لكنه قد يتعقل اشياء كثيرة في واحد ما كما مر في جرم الفصل وفي الفصل الآنف وعلى الثاني بان الله ليس يعرف المعلولات بالعلة كما نرى يعرف مجهولاً بمعروف قبله بل يعرفها في العلة. فاذا ليس في معرفته تدريج كما مر في جرم الفصل وعلى الثالث بان الله لا شك يرى معلولات العلل المخلوقة في هذه العلل رؤية اعظم جداً من رؤيتنا لها لكن لا يبحث تكون معرفة المعلولات مسببة فيه عن معرفة العلل المخلوقة كما فينا. فاذا ليس علمه تدريجياً

الفصل الثامن

هل علم الله هو علة الاشياء

يتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان علم الله ليس علة الاشياء فقد كتب اوريجانوس على قول الرسول في رو: الذين دعاهم اياهم برّر: ما نصّه « ليس يوجد شيء لان الله يعلم انه سيجد بل انما يعلمه الله قبل ان يوجد لانه سيوجد »
٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول. وعلم الله ازل في فلو كان علة المخلوقات لكانت المخلوقات منذ الازل في ما يظهر

٣ وايضاً ان المعلوم متقدم على العلم ومقدار له كما في الالميات ك ١٠ م ٩ وما هو متأخر ومتقدر يمتنع كونه علة. فاذا ليس علم الله علة الاشياء
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٣ « ليس لان المخلوقات كافة روحانيا وجسمانيا موجودة يعلمها الله بل انما هي موجودة لانه يعلمها »

والجواب ان يقال ان علم الله هو علة الاشياء لان نسبة علم الله الى جميع المخلوقات نسبة علم الصانع الى المصنوعات. وعلم الصانع هو علة المصنوعات لان الصانع يفعل

بعقله . فإذا يجب ان تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما ان الحرارة هي مبدأ
التسخين . لكن لابد من اعتبار ان الصورة الطبيعية ليست مبدأ الفعل من حيث
هي مستقرة في ما تفيد الوجود بل من حيث ان لها ميلاً الى العلول وكذا الصورة
المعقولة ليست مبدأ للفعل من حيث هي في العاقل فقط ما لم يصاحبها ميل الى
العلول من جهة الارادة لان الصورة المعقولة اذ كانت تتعلق بالمتقابلات لتعلق العلم
الواحد بعينه بالمتقابلات لا تصدر معلولاً معيناً ما لم تترجم الى واحد بالشهوة كما في
الاهليات كـ ٩ م ١٠ وواضح ان الله يسبب الاشياء بعقله اذ وجوده عين تعقله . فإذا
من الضرورة ان يكون علمه علة الاشياء باعتبار مصاحبة الارادة له ولنا جرت العادة
بان يسمى علم الله من حيث هو علة الاشياء علم الإثبات ..

إذا اجب على الاول بان اورييجانوس قد نظر في كلامه الى حقيقة العلم الذي
لا تلائمه حقيقة العلية الا بمصاحبة الارادة كما مر في جرم الفصل . اما قوله انما يعلم
الله علماً سابقاً بعض الاشياء لانها ستوجد فيجب حمله على علة الملازمة لا على علة
الوجود لانه يلزم من ان بعض الاشياء ستوجد ان الله يعلمها علماً سابقاً وليست
الاشياء المستقبلية مع ذلك علة لعلم الله

وعلى الثاني بان علم الله هو علة الاشياء بحسب حصول الاشياء في علمه لكنه لم
يكن في علم الله ان الاشياء توجد منذ الازل . فإذا وان يكن علم الله ازلياً لا يلزم مع
ذلك ان المخلوقات موجودة منذ الازل

وعلى الثالث بان الاشياء الطبيعية متوسطة بين علم الله وعلمنا لاننا نفتنص العلم
من الاشياء الطبيعية المعللة بعلم الله وعلى هذا فكما ان المعلومات الطبيعية متقدمة
على علمنا ومقدار له كذلك علم الله متقدم على الاشياء الطبيعية ومقدار لها كما ان
يتناً متوسط بين علم الصانع الذي صنعه وعلم من يكتسب معرفة البيت من البيت
بعد صنعه

الفصل التاسع

هل يعلم الله اللاموجودات

يختلئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان الله لا يعلم الا للموجودات لان علم الله ليس يتعلق الا بالاشياء الحقة . والحق والوجود متساوقان . فإذا علم الله ليس يتعلق باللاموجودات

٢ وايضاً ان العلم يقتضي المشابهة بين العالم والمعلوم وما ليس موجوداً فلا يمكن ان يكون له شبهة ما بالله الذي هو عين الوجود . فإذا ما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون معلوماً لله

٣ وايضاً ان علم الله هو علة معلوماته وهو ليس علة للاموجودات لان اللاموجود ليس له علة . فإذا الله لا يعلم اللاموجودات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٤٠ : ١٧ « الذي يدعوما هو غير كائن كانه كائن »

والجواب ان يقال ان الله يعلم جميع الاشياء اياً كانت وكيفما كانت ولا مانع ان يكون ما ليس موجوداً مطلقاً موجوداً من وجه لان الموجود مطلقاً هو الموجود بالفعل وما ليس موجوداً بالفعل فهو موجود بالقوة اما بقوة الله او بقوة الخليفة سواء كان ذلك بالقوة الفاعلة او المتفعلة وقوة الرأي او بقوة الوجود او بقوة التعبير على اي نحو كان . فإذا اكل ما يمكن للخليفة ان تصنعه او تفتكره او تقويه وكل ما يمكن لله ان يصنعه كل ذلك يعرفه الله وان لم يكن موجوداً بالفعل وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان الله يعلم اللاموجودات ايضاً . الآن بين هذه الاشياء التي ليست بالفعل اختلافات يجب مراعاته فان منها ما ليس موجوداً الآن بالفعل لكنه قد وجد او سيوجد وهذه جميعها يقال ان الله يعلمها بعلم الرؤية لانه لما كان تعقل الله الذي هو عين وجوده يتقدر بالسرمدية التي خلطوها من التعاقب تستغرق الزمان كله كان نظره الحاضر

واقفاً على الزمان كله وعلى جميع الاشياء الموجودة سب في اي زمان كان على انها موضوعات حاضرة له . ومنها ما هو بقوة الله او الخليفة لكنه ليس موجوداً ولن يوجد ولم يوجد وهذه لا يقال ان الله يعلمها بل الروية بل بعلم الادراك البسيط وانما يقال ذلك لان ما يرى عندنا له وجود متماز خارجاً عن الرائي .

اذاً اجيب على الاول بان الاشياء التي ليست بالفعل لها من حيث هي بالقوة حقيقة ما لان كونها بالقوة حق وهكنا فهي معلومة لله

وعلى الثاني بانه لما كان الله هو عين الوجود كان كل شيء موجوداً من حيث يشترك في مشابهة الله كما ان كل شيء حار من حيث يشترك في الحرارة وهكذا فالاشياء الموجودة بالقوة ايضاً وان لم تكن موجودة بالفعل يعرفها الله

وعلى الثالث بان علم الله هو علة الاشياء بمصاحبة الارادة وهذا غير موجب لان يكون كل ما يعلمه الله موجوداً او وجد او سيوجد بل ما يريد وجوده او يسمح بوجوده فقط وايضاً فليس في علم الله ان تلك الاشياء موجودة بل انه يمكن وجودها

الفصل العاشر

هل يعرف الله الشرور

يتخطى الى العاشر بان يقال يظهر ان الله لا يعرف الشرور فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٥ ان العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم . والشر هو عدم الخير كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٢ واعترا . لك ب ٧ . فاذا بما ان عقل الله ليس بقوة اصلاً بل دائماً بالفعل كما يتضح مما مر في ف ٤ يظهر ان الله لا يعرف الشرور .

٢ وايضاً كل علم فاما علة للمعلوم او معلول له . وعلم الله ليس علة للشر ولا معلول له فاذا ليس يتعلق بالشرور .

٣ وايضاً كل ما يعرف فهو يعرف بشبهه او بمقابله وكل ما يعرفه الله فانه يعرفه

بذاته كما يتضح مما مر في ف ه والذات الالهية ليست شبيها للشر ولا الشر مقابلاً لها اذ
ليس شيء مضاداً للذات الالهية كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢
فاذا الله لا يعرف الشرور

٤ وايضاً ما يُعرف لا بنفسه بل بغيره فانه يُعرف معرفة ناقصة والشر لا يُعرف من
الله بنفسه والا لوجب ان يكون الشر في الله ضرورة ان المعروف يحصل في العارف
فاذا لو كان يُعرف منه بغيره اي بالخير لكان يُعرف منه معرفة ناقصة وهذا محال اذ
ليس لله معرفة ناقصة . فاذا ليس يتعلق علم الله بالشرور

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١١: ١٥ «الحكيم والهلاك تجاه الرب»
والجواب ان يقال كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة يجب ان يعرف جميع ما يمكن
ان يعرض له . ومن الخيرات ما يمكن ان يعرض له الفساد بالشرور . فاذا ليس يعرف
الله الخيرات معرفة كاملة ما لم يعرف الشرور ايضاً . وكل شيء انما هو معروف بحسب
حاله من الوجود . فاذا لما كان وجود الشر انما هو عدم الخير كان الله بمعرفته الخيرات
يعرف الشرور ايضاً كما يُعرف الظلام بالنور وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٧ «ان الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام غير انه اياه الا من
النور»

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف يجب فهمه بمعنى ان العقل الذي ليس
بالقوة لا يعرف العدم بالعدم الموجود فيه اي في العقل وهذا يتفق مع قوله قبل
ذلك ان النقطة وكل غير متجزئ انما يُعرف بعدم التجزؤ والسبب في ذلك ان الصور
السادجة والغير المتجزئة ليست في عقولنا بالفعل بل بالقوة فقط لانها لو كانت في
عقلنا بالفعل لما كانت تُعرف بالعدم وهكذا فالبسائط تُعرف من الجواهر المفارقة . فاذا
ليس يعرف الله الشر بالعدم الموجود فيه تعالى بل بالخير المقابل

وعلى الثاني بان علم الله ليس علة تشربل علة للغير الذي به يُعرف الشر

وعلى الثالث بان الشروان لم يكن مقابلاً للذات الالهية التي لا يتطرق اليها فساد
بالشر لكنه مقابل لمخلوقات الله التي يعرفها بذاته وبمعرفة اياها يعرف الشرور
المقابلة لها

وعلى الرابع بان معرفة شيء بغيره فقط من شأن المعرفة الناقصة اذا كان ذلك
الشيء قابلاً لان يُعرف بنفسه لكن الشر ليس قابلاً لان يُعرف بنفسه لان من
حقيقته أنه عدم الخير وهكذا فلا يمكن ان يحدّ او يُعرف الا بالخير

الفصل الحادي عشر

هل يعرف الله الجزئيات

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان الله ليس يعرف الجزئيات لان
العقل الالهي اشد تجرّداً عن المادة من العقل الانساني والعقل الانساني لتجرده عن
المادة لا يدرك الجزئيات بل العقل مدرك للكليات والحس مدرك للجزئيات كما في
كتاب النفس ٢ م ٦٠ فاذا ليس يعرف الله الجزئيات

٢ وايضاً ان القوى المدركة للجزئيات فينا انما هي التي تقبل الصور الغير المجردة
عن العلائق المادية فقط . والاشياء في الله مجردة للغاية عن كل مادية . فالله اذا
ليس يعرف الجزئيات

٣ وايضاً كل معرفة فانما هي بشيء ما والجزئيات من حيث هي جزئيات ليس لها
شبه في الله في ما يظهر لان مبدأ الجزئية هو المادة التي لكونها موجوداً بالقوة فقط هي
مباينة كل المبينة لله الذي هو فعل محض . فالله اذا ليس في قدرته ان يعرف
الجزئيات

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٢ « جميع طرق البشر مكشوفة لعينيه »
والجواب ان يقال ان الله يعرف الجزئيات لان جميع الكمالات الموجودة في
المخلوقات موجودة وجوداً سابقاً في الله على وجه اعلى كما يتضح مما مرّ في مب ٢ ف ٢

ومعرفة الجزئيات كمالاً لنا فإذا من الضرورة ان الله يعرف الجزئيات لان الفيلسوف قد احوال معرفتنا شيئاً لا يعرفه الله ونائه على هذا قال في كتاب النفس ٨٠م وفي الالهيات ك ٣م ٥١ ردّاً على انيذقلس «لوجهل الله الخصام لكان في غاية الحماقة» على ان الكمالات المتقسمة في الموجودات الساقطة موجودة في الله على حال البساطة والوحدة فإذا وان كنا ندرك بقوة الكليات والمجردات وبقوة اخرى الجزئيات والماديات الا ان الله يدرك الامرين بعقله البسيط . وقد اراد بعض بيان كيفية ذلك فذهبوا الى ان الله يعرف الجزئيات بالعلل الكلية اذ ليس شيء في شيء من الجزئيات الا وهو صادر عن علة كلية ومثلوا لذلك بما لو عرف فلان جميع الحركات الكلية التي في السماء لا استطاع ان ينبيء بجميع الكسوفات المستقبلية لكن هذا غير كاف لان الجزئيات تستفيد من العلة الكلية صوراً وقوى مما تقارنت بعضها ببعض لا تشخص الا بالمادة الشخصية وعلى هذا فان عارفاً لو عرف سقراط بكونه ابيض او ابن سقريبستقوس او باي شيء آخر يقال على هذا النحو لا يعرفه من حيث هو هذا الانسان فإذا على الوجه المذكور يلزم ان الله ليس يعرف الجزئيات في جزئيتها . وذهب غيرهم الى ان الله يعرف الجزئيات بتخصص العلة الكلية بالمعلولات الجزئية وليس هذا بشيء اذ ليس لاحد ان يختص شيئاً بآخر ما لم يكن له به سابقة علم وعلى هذا فالتخصيص المذكور لا يمكن ان يكون وجهاً لمعرفته الجزئيات بل هو مفترض لها . ولذا فالحق ان يقال لما كان الله هو علة الاشياء بعلمه كما تقدم في ف ٨ كن عموم علمه على قدر عموم علمه . فإذا لما كانت قدرة الله الفاعلية تم لا الصور التي منها تستفاد حقيقة الكلي فقط بل المادة ايضاً كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٢ كان من الضرورة ان علمه يعلم ايضاً الجزئيات التي تشخص بالمادة لانه لما كان يعلم الاشياء المنفردة له بماهية من حيث ان ماهيته هي شبه الاشياء او مبدأها الفاعلي فمن الضرورة ان تكون ماهيته مبدأ كافي لمعرفته جميع مصنوعاته لا بالعموم فقط بل بالتخصص

ايضاً وكذا حكم علم الصانع لو كان علمه مُصدراً الشيء كله لا صورته فقط
إذا اجيب على الاول بان عقلنا يجرّد الصورة العقلية عن المبادئ الشخصية فيمتنع
ان تكون صورة عقلنا العقلية شبيهاً للمبادئ الشخصية ولذا لا يدرك عقلنا الجزئيات .
اما صورة العقل الالهي العقلية التي هي ذات الله فليست معرّاة عن المادة بفعل
التجريد بل بنفسها لكونها مبدأ لجميع المبادئ والداخلية في تركيب الشيء نوعيّة
كانت ام شخصية وعلى هذا فالله يعرف بها لا الكليات فقط بل الجزئيات ايضاً
وعلى الثاني بان صورة العقل الالهي وان لم يكن لها بحسب وجودها علائق مادية
كألصور الحاصلة في الوهم والحس الا انها تعم بقوتها المجردات والماديات كما مرّ في
جرم الفصل

وعلى الثالث بان المادة وان خلت عن شبه الله من حيث انها بالقوة لكنها من
حيث ان لها وجوداً ولو كذلك لها شبهة ما بالوجود الالهي
الفصل الثاني عشر

هل يقدر الله ان يعرف غير المتناهيات

يُتخطى الى اثني عشر بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يعرف غير المتناهيات
فان غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهول اذ هو ما هما أخذ من كميته يبقى
منه شيء آخر خارجاً كما في الطبيعيات كـ ٣ م ٦٣ وقد قال اوغسطينوس ايضاً في
مدينة الله كـ ١٢ ب ١٨ « كل ما يحاط به علماً فهو يتناهي باحاطة العالم » وتناهي
غير المتناهيات مستحيل فاذا يستحيل ان يحاط بها بعلم الله

٢ وايضاً ان قيل ما هو غير متناهٍ في نفسه فهو متناهٍ لعلم الله يرده ان حقيقة غير
المتناهي ان يكون غير قابل الاجتياز وحقيقة المتناهي ان يكون قابل الاجتياز كما في
الطبيعيات كـ ٣ م ٣٤ وغير المتناهي لا يمكن اجتيازه لامن من المتناهي ولا من غير
المتناهي كما هو مقرر في الطبيعيات كـ ٦ م ٤٠ الى ٦٦ فاذا غير المتناهي لا يمكن ان يكون

متناهيًا للمتاهي ولا لغير المتاهي أيضاً وهكذا فغير المتاهيات ليست متاهية لـ ^١لم الله الذي هو غير متناه.

٣ وايضاً ان علم الله هو مقدار المعلومات وينافي حقيقة غير المتساهي ان يكون متقدراً . فاذا لا يمكن ان يعلم الله غير المتاهيات

لكن يصارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٨ « ولئن لم يكن للاعداد الغير المتناهية عدد لا يتعذر مع ذلك ان يحيط به ذاك الذي ليس عدد لعلمه »

والجواب ان يقال لما كان الله يعلم لا الموجودات بالفعل فقط بل الموجودات بالقوة ايضاً سواء كانت موجودة بقوة او بقوة الخليفة كما امر تحقيقه في ف ٩ وكان من المقرر ان هذه الموجودات بالقوة غير متناهية يجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتاهيات . ولئن كان علم الرؤية الذي نفا يتعلق بالاشياء التي هي موجودة او مستوجد او وجدت فقط لا يتعلق بغير المتاهيات عند البعض بناء على اننا نعتقد قديم العالم ولا دوام التوليد والحركة حتى لشكرا الافراد الى غير النهاية لكنه اذا دقق النظر في ذلك وجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتاهيات بعلم الرؤية ايضاً لانه يعلم ايضاً الافكار والانفعالات القلبية التي تعدد الى غير النهاية لبقاء المخلوقات الناطقة دون نهاية وما ذاك الا لان معرفة كل عارف انما تمتد على حسب حال الصورة التي هي مبدأ المعرفة فان الصورة المحسوسة التي في الحس انما هي شبه لفرد واحد فقط فلا يمكن ان يعرف بها الافرد واحد فقط اما صورة عقلنا المعقولة فهي شبه الشيء من جهة حقيقة النوع المشتركة بين افراد غير متناهية ولذا كان عقلنا يعرف على نحو ما بصورة الانسان المعقولة اناساً غير متاهين ايضاً لكن لا من حيث يتمايزون بينهم بل من حيث يشتركون في حقيقة النوع بسبب ان صورة عقلنا المعقولة ليست شبه النـس من جهة المبادئ الشخصية بل من جهة مبادئ النوع فقط . واما الذات الالهية

التي بها يعقل العقل الالهي فهي شبه كافٍ لجميع الاشياء الكائنة والممكنة لا من جهة المبادئ المشتركة فقط بل من جهة المبادئ الخاصة بكل فرد ايضاً كما حققناه في الفصل السابق فيلزم اذاً ان علم الله يعلم غير المتناهيات حتى من حيث هي متميزة بينها ايضاً

اذا اجيب على الاول بان حقيقة غير المتناهي انما هي من اعراض الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١٥ هـ ١٠ ومن حقيقة الكمية ان تكون اجزائها مترتبة فاذا معرفة غير المتناهي بنحسب حال غير المتناهي هي معرفة جزء بعد جزء وهكذا لا يمكن اصلاً معرفة غير المتناهي لانه مما أخذ من اجزاء الكمية يبقى دائماً شيء آخر خارجاً يمكن اخذه لكن الله ليس يعرف غير المتناهي او غير المتناهيات على هذا النمط اي بعد جزء بعد جزء لانه يعرف جميع الاشياء دفعة لا تدريجاً كما مر في ف ٧ فاذا الامانع من انه يعرف غير المتناهيات

وعلى الثاني بان الاجتياز يتضمن تعاقباً في الاجزاء ولذا لا يمكن اجتياز غير المتناهي لا من المتناهي ولا من غير المتناهي . لكنه يكفي لحقيقة الاحاطة المساواة اذا انما يقال محاط به لما ليس شيء منه خارجاً عن المحيط فاذا ليس منافياً لحقيقة غير المتناهي ان يحاط به من غير المتناهي وعلى هذا فما هو غير متناهي في حد ذاته يمكن ان يقال له متناهي لعلم الله بمعنى كونه محاطاً به لا بمعنى كونه مجتازاً

وعلى الثالث بان علم الله مقداره للاشياء لكنه ليس مقداراً كمياً فان هذا مما لا تستقدر به غير المتناهيات بل مقداراً تستقدر به ماهية الشيء وحقيقته لان كل شيء انما تحصل له حقيقة طبعه من حيث يماثل علم الله كما ان المصنوع انما تحصل له حقيقة طبعه من حيث يطابق الصناعة . وهب انه يوجد بالفعل بعض اشياء غير متناهية في العدد كائنات غير متناهية او في الكم المتصل كما لو كان الهواء غير متناهي على ما قال بعض المتقدمين فواضح مع ذلك انه يكون لها وجود محدود ومتناهي لان وجودها يكون

محدوداً الى طبائع معينة. فإذا تكون متقدرة بعلم الله

الفصل الثالث عشر

هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلية

يُتَخَطَّى الى الثالث عشر بان يقال : يظهر ان علم الله ليس يتعلق بالحوادث المستقبلية لان العلة الضرورية يصدر عنها معلولٌ ضروري وعلم الله علة للمعلومات كما مر في ٨ فإذا لما كان ضرورياً يلزم كون معلوماته ضرورية فإذا ليس يتعلق بالحوادث ٢ وايضاً كل قضية شرطية مقدمها ضروري بالضرورة المطلقة فتاليها ضروري بالضرورة المطلقة لان نسبة المقدم الى التالي نسبة المبادئ الى اللازم والمبادئ الضرورية لا يلزم عنها الا لازم ضروري كما في كتاب البرهان ١ م ١٧. وقولنا : ان كان الله قد علم ان هذا الحادث سيوجد فسيوجد : قضية شرطية صادقة لان علم الله ليس يتعلق الا بالامور الحقة ومقدمها ضروري بالضرورة المطلقة لكونه ازلياً ولكونه معبراً عنه بطريقة الماضي . فإذا تاليها ضروري بالضرورة المطلقة ايضاً . فإذا كل ما يعلمه الله ضروري وعلى هذا فعلم الله ليس يتعلق بالحوادث

٣ وايضاً بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله لانه بالضرورة ايضاً يكون كل شيء يعلمه نحن مع ان علم الله أكد من علمنا وليس شيء من الحوادث المستقبلية موجوداً بالضرورة فإذا ليس شيء من الحوادث المستقبلية معلوماً من الله لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٢ : ١٥ « هو جابل قلوبهم جميعاً وعالم باعمالهم كلها » يعني اعمال الناس . واعمال الناس حادثة لخضوعها للاختيار المطلق . فإذا الله يعلم الحوادث المستقبلية

والجواب ان يقال اذ قد حققنا آتفا في ٩ ان الله يعلم جميع الاشياء لا التي بالفعل فقط بل التي بقوة او بقوة الخليفة ايضاً ومن هذه ما هو حادث مستقبل لنا يلزم ان الله يعرف الحوادث المستقبلية . وليبان ذلك يجب ان يُعْتَبَر ان حادثاً يمكن

اعتباره على ضربين احدهما في نفسه بحسب كونه موجوداً بالفعل وهكذا لا يعتبر
 كمستقبل بل كحاضر ولا كحادث قابل للوجود والعدم بل معيناً لواحد ولذا يمكن ان
 يكون موضوعاً بدون خطأ لمعرفة يقينية كحاسة النظر مثلاً كما اذا رأيت سقراط
 جالساً والآخر في علته وهكذا يعتبر الحادث كمستقبل وكحادث غير معين لواحد لان
 العلة الحادثة تعلق بالمتقابلات وعلى هذا فالحوادث لا يكون متعلقاً لمعرفة يقينية .
 فاذاً كل من يعرف المعلوم الحادث في علته فقط فلا يعرفه الا معرفة حدسية . والله
 يعرف جميع الحوادث لا بحسب وجودها في عللها فقط بل بحسب وجود كل منها
 بالفعل في نفسه ايضاً وهي وان كانت تخرج الى الفعل تدريجاً الا ان الله لا يعرفها
 تدريجاً بحسب ما هي في وجودها كما نعرفها نحن بل يعرفها كلها معاً لان معرفته
 متقدمة بالسرمدية كوجوده ايضاً والسرمدية لوجودها كلها معاً تحيط بالزمان كله
 كما مر في مب ١٠ ف ٢ و ٤ فاذاً جميع ما في الزمان حاضر لله منذ الازل لا من
 حيث ان حقائق الاشياء حاضرة عنده فقط كما قال بعض بل لوقوع نظره منذ
 الازل على جميع الاشياء بحسب وجودها الحاضر . فاذاً واضح ان الحوادث تعرف من
 الله معرفة يقينية من حيث هي خاضعة للنظر الالهي بحسب وجودها الحاضر وهي مع
 ذلك حوادث مستقبلية بالنسبة الى عللها القريبة

اذا اجيب على الاول بانه وان كانت العلة العالية ضرورية الا ان المعلوم يجوز
 ان يكون مع ذلك حادثاً بسبب العلة القريبة الحادثة كما ان نبت النبات حادث
 بسبب العلة القريبة الحادثة وان كانت حركة الشمس التي هي العلة الاولى
 ضرورية . وكذا معلومات الله فانها حادثة بسبب العلل القريبة وان كان علم الله
 الذي هو العلة الاولى ضرورياً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان هذا المتقدم وهو : الله قد علم ان هذا الحادث
 سيوجد : ليس ضرورياً بل حادثاً لانه وان يكن ماضياً الآن فيه نظراً الى المستقبل

لكن هذا ليس يرفع عنه الضرورة لان ما تضمن نظراً الى المستقبل فبالضرورة قد تضمنه ولو أنّ المستقبل ايضاً لا يلزم احياناً. وذهب غيرهم الى ان المقدم المذكور حادث لكونه مركباً من الضروري والحادث كما ان قولنا: سقراط انسان ايضاً: حادث وليس هذا ايضاً بشيء لان لفظ الحادث في قولنا: الله قد علم ان هذا الحادث سيوجد: انما أتى به هنا على انه متعلق للكلمة لا على انه جزء اصيل للقضية فاذا ليس لحديثه او ضرورته دخل في كون القضية ضرورية او حادثة وصادقة او كاذبة لجواز ان يكون قولي: اني قلت الانسان حماراً: صادقاً كقولي: اني قلت سقراط مسرع او الله موجود: وكذا حكم الضروري والحادث. فاذا يجب ان يقال ان المقدم ضروري بالضرورة المطلقة وليس يلزم مع ذلك كما ذهب بعض ان يكون التالي ضرورياً بالضرورة المطلقة لان المقدم علة بعيدة للتالي الذي هو حادث بسبب العلة القريبة لكن ليس هذا ايضاً بشيء والا لزم كذب القضية الشرطية التي مقدمها علة بعيدة ضرورية وتالياها معلول حادث كما لو قلت: ان تحركت الشمس كتبت المشب: فالصحيح اذاً انه متى أخذ في المقدم شيء خاص بفعل النفس يجب اعتبار التالي لا بحسب وجوده في نفسه بل بحسب وجوده عند النفس لان وجود الشيء في نفسه غير وجوده عند النفس غير فاذا قلت مثلاً: ان عقلت النفس شيئاً فذلك الشيء مجرد عن المادة: يجب فهم ذلك على ان ذلك الشيء مجرد عن المادة بحسب وجوده عند العقل لا بحسب وجوده في نفسه وكذا اذا قلت: ان كان الله قد علم شيئاً فيكون: يجب فهم التالي بحسب كونه خاضعاً للعلم الالهي اي بحسب وجوده الحاضر وهو بهذا الاعتبار ضروري كالمقدم لان كل ما هو موجود فهو حال وجوده موجود بالضرورة كما في كتاب العبارة ١ ب ٦ وعلى الثالث بان ما يخرج الى الفعل في الزمان نعرفه تدريجاً في الزمان واما الله فيعرفه في السرمدية التي هي فوق الزمان وعلى هذا فلاننا نعرف الحوادث

المستقبل من حيث هي كذلك لا يمكن ان نعرفها معرفة يقينية بل انما يعرفها كذلك الله الذي تعقله في السرمدية فوق الزمان كما ان من يكون سائراً في الطريق لا يرى الآتين من ورائه اما من يرى من رايصة الطريق كله فانه يرى جميع المارين فيه معاً . ولذا فان ما يُعلم منا يجب ان يكون ضرورياً ايضاً بحسب وجوده في نفسه لان الاشياء التي هي في انفسها حوادث مستقبلية لا يمكن ان تعلم منا واما الاشياء التي هي معلومة من الله فيجب ان تكون ضرورية بحسب الحال الخاضعة به للعلم الالهي كما مر في جرم الفصل لا بالضرورة المطلقة بحسب ملاحظتها في عللها الخاصة وعلى هذا قد جرت المادة بتفصيل هذه القضية وهي : بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله : لجواز ان يكون المراد بها حقيقة الامر او اللفظ فان كان المراد بها حقيقة الامر في مفترقة وكاذبة ومعناها كل شيء يعلمه الله ضروري وان أُريد بها اللفظ فهي مجتمعة وصادقة ومعناها ان قولنا كل شيء يعلمه الله ضروري وقد نازع قوم في ذلك بان هذا التفصيل له محل في الصور المفارقة للموضوع كما لو قلت : بالامكان الابيض اسود : فان هذه القضية كاذبة في اللفظ صادقة في حقيقة الامر لجواز ان يصير الشيء الابيض اسود اما قولنا : الابيض اسود : فلا يمكن صدقه في حال . واما في الصور اللازمة للموضوع فلا محل للتفصيل المذكور كما لو قلت : بالامكان الغراب الاسود ابيض : لان هذه القضية كاذبة في المعنيين . وكون شيء معلوماً من الله لازم لذلك الشيء لان ما هو معلوم من الله يمتنع ان يكون غير معلوم - الا ان هذه المنازعة محلاً لو كان ما يقل له معلوم متضمناً استعداداً في نفس الموضوع لكنه لتضمنه فعل العالم يجوز اتصافه في نفسه بشيء لا يتصف به من حيث هو متعلق لفعل العلم وان كان معلوماً دائماً كاتصاف الحجر في نفسه بالمادية التي لا يتصف بها من حيث هو معقول

الفصل الرابع عشر

هل يعرف الله القضايا

يُخطئ الى الرابع عشر بان يقال : يظهر ان الله ليس يعرف القضايا لان معرفة القضايا انما هي من شأن عقلنا من حيث يؤلف ويقسم . والعقل الالهي ليس فيه تأليف . فاذا الله ليس يعرف القضايا

٢ وايضاً كل معرفة فهي تحصل بشيء ما . وليس في الله شبه للقضايا لكونه بسيطاً من كل وجه . فهو اذا ليس يعرف القضايا

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣ : ١١ « الرب يعلم افكار البشر » والقضايا مندرجة في افكار البشر . فاذا الله يعرف افكار البشر

والجواب ان يقال لما كان صوغ القضايا مقدوراً لعقلنا والله يعلم كل ما في قوته أو قوة الخليفة كما مر في ف ٩ كان من الضرورة ان الله يعلم جميع القضايا التي يمكن صوغها الا انه كما يعلم الماديات بطريقة غير مادية والركبات بطريق البساطة كذلك يعلم القضايا لا بطريقة القضايا اي بان يحصل في عقله تأليف القضايا او تقسيمها بل يعرف كلاً منها بالادراك البسيط بتعقنه ماهية كل منها كما لو كنا بتعقلنا ان الانسان ما هو متعلق بجميع ما يمكن حمله على الانسان مما ليس يعرض في عقلنا الذي يتدرج من واحد الى آخر بسبب ان الصورة المعقولة تمثل واحداً بحيث لا تمثل آخر . فاذا بتعقلنا ان الانسان ما هو لا متعلق فيه بمجرد ذلك سائر الاشياء التي تتعلق به بل انما نعقل كلاً منها على حiale بنوع من التدرج ولذا فالاشياء التي نتعقلها كلاً منها على حiale يجب ان نرجعها الى واحد بطريقة التأليف او التقسيم بصوغ القضية . لكن صورة العقل الالهي اي ماهيته تكفي لايضاح جميع الاشياء . فاذا الله بتعقله ماهيته يعرف ماهيات جميع الاشياء وكل ما يمكن ان يعرض لها

اذا اجيب على الاول بان تلك الحجة نتجه لو كان الله يعلم القضايا بطريقة القضايا

وعلى الثاني بان تأليف القضية يدل على وجود ما للشيء وعلى هذا فالله بوجوده
الذي هو عين ماهيته هو شبه جميع الاشياء المعبر عنها بالقضايا
الفصل الخامس عشر
هل علم الله متغير

يُتَخَطَّى الى الخامس عشر بان يقال : يظهر ان علم الله متغير لان العلم يقال
بالإضافة الى المعلوم . والأشياء المتضمنة إضافة الى الخليفة يقال على الله من الزمان
وتتغير بتغير المخلوقات كالرب والخالق ونحوهما . فإذا علم الله متغير بتغير المخلوقات
٢ وايضاً كل ما في قدرة الله ان يفعله ففي قدرته ان يعلمه . والله في قدرته ان
يفعل أكثر مما يفعل . فإذا في قدرته ان يعلم أكثر مما يعلم وهكذا . فلم الله يمكن تغييره
بحسب الزيادة والنقصان

٣ وايضاً ان الله قد علم ان المسيح سيولد . والآن ليس يعلم ان المسيح سيولد لان
المسيح لن يولد . فإذا ليس يعلم كل ما علمه وهكذا يظهر ان علم الله متغير
لكن يعارض ذلك قول بع ١٧:١ « ليس عند الله تحول ولا ظل دوران »
والجواب ان يقال ان علم الله لكونه نفس جوهره كما يتضح مما مر في ف ١ فكما
ان جوهره غير متغير بوجه من الوجوه على ما مر تحقيقه في مب ٩ ف ١ كذلك
يجب ان يكون علمه غير متغير بوجه من الوجوه

إذا اجيب على الأول بان الرب والخالق ونظائرها تتضمن إضافات الى المخلوقات
بحسب وجودها في انفسها . وعلم الله يتضمن إضافة الى المخلوقات بحسب وجودها في
الله لان كل شيء انما يكون معقولاً بحسب وجوده في العاقل والاشياء المخلوقة
موجودة في الله على حال غير متغيرة ولما في انفسها على حال متغيرة او يقال ان
الرب والخالق ونظائرها تتضمن إضافات لاحقة لافعال تتعلل متعدياً الى المخلوقات
بحسب وجودها في انفسها ولذا فان هذه الإضافات يقال على الله على وجه متغير

بتغير المخلوقات - اما العلم والمحبة ونظائرها فانها تتضمن اضافات لاحقة لافعال
تُعقَل مستقرّة في الله ولذا فانها تحمل على الله على وجه غير متغير
وعلى الثاني بان الله يعلم ايضاً ما في قدرته ان يفعله وليس يفعله - فاذا ليس يلزم
من قدرته على ان يفعل أكثر مما يفعل قدرته على ان يعلم أكثر مما يعلم الا ان يحصل
ذلك على علم الرؤية الذي باعتباره يقال انه يعلم الاشياء الموجودة بالفعل في زمان
ما ومع ذلك فليس يلزم من علمه بإمكان وجود ما ليس موجوداً او انعدام ما هو
موجود ان علمه متغير بل أنه يعرف تغير الاشياء - نعم لو كان شيء لم يكن الله يعلمه
ثم علمه لكان علمه متغيراً لكن هذا مستحيل لان كل ما يوجد او يمكن ان يوجد في
زمان فان الله يعلمه في ازلته ولذا متى جُمِلَ شيء موجوداً في اي زمان كان يجب
جعلُه معلوماً من الله منذ الازل ولهذا لا يجب التسليم بان الله يقدر ان يعلم أكثر
مما يعلم لان هذه القضية تفيد انه لم يعلم ثم علم
وعلى الثالث بان الاسيين الاقدمين قالوا ان قولنا: المسيح يولد اوسيو ولد او ولد:
قضية واحدة بعينها لان المراد بهذه الثلاثة واحد بعينه وهو ولادة المسيح وعلى هذا يلزم
ان الله يعلم كل ما علمه لانه يعلم الآن ان المسيح مولودٌ وهو يدل على نفس ما يدل
عليه قولنا: ان المسيح سيولد: لكن هذا المذهب باطلٌ اما اولاً فلأن اختلاف اجزاء
القول يترتب عليه اختلاف القضايا - واما ثانياً فللزوم ان القضية الصادقة مرة تصدق
دائماً وهذا منافٍ لما قرره الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر حيث قال «ان
القول ان سقراط جالس صادق في جلوسه وهو بعينه كاذبٌ اذا قام» ولذا يجب
التسليم بان القول: ان كل ما علمه الله يعلمه: غير صادق اذا اعتبر من جهة القضايا
لكنه ليس يلزم من ذلك ان علم الله متغيرٌ فكما ان الله يعلم ان شيئاً واحداً بعينه يكون
تارة موجوداً وتارة غير موجود من دون تغير في علمه كذلك يعلم ان قضية ما
تكون تارة صادقة وتارة كاذبة من دون تغير في علمه وانما يلزم ان علم الله

متغير لو كان يعلم القضايا بحسب طريقة القضايا بالتأليف والتقسيم كما يعرض في عقلنا. ولذا كانت معرفتنا لتغيرها بحسب الصدق والكذب كما اذا تغير شي* وبقي اعتقادنا الاول فيه واما بحسب اختلاف الاعتقاد كما اذا اعتقدنا اولاً ان واحداً جالس ثم اعتقدنا انه غير جالس وكلاهما مستحيل في حقه تعالى

الفعل السادس عشر.

هل علم الله بالاشياء نظري

يُخَطَّى الى السادس عشر بان يقال : يظهر ان علم الله بالاشياء ليس نظرياً لانه علة الاشياء كما مر تحقيقه في ف ٨ والعلم النظري ليس علة للاشياء المعلومة . فاذاً ليس علم الله نظرياً

٢ وايضاً ان العلم النظري يحصل بالتجريد عن الاشياء . وهذا لا يلائم العلم الالهي . فاذاً ليس علم الله نظرياً

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو اشرف يجب وصف الله به . والعلم النظري اشرف من العلم العملي كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ١ م ١١ . فاذاً علم الله بالاشياء نظري

والجواب ان يقال ان العلم منه نظري فقط ومنه عملي فقط ومنه نظري من وجه وعملي من وجه ولا يوضح ذلك يجب ان يعلم ان علماً يقال له نظري من ثلاثة اوجه . اولاً من جهة الاشياء المعلومة التي ليست معمولاً من العالم كعلم الانسان بالامور الطبيعية او الالهية . ثانياً من جهة طريقة العلم كما اذا لاحظ البناء البيت بتحديدته وتقسيمه وملاحظة اوصافه الكلية فان هذا هو ملاحظة معمولات بطريقة نظرية وليس من حيث هي معمولات لان شيئاً يكون معمولاً بتخصيص الصورة بالمادة لا تحليل المركب الى المبادئ الكلية الصورية . ثالثاً من جهة الغاية فان العقل العملي يفرق في الغاية عن النظري كما في كتاب النفس ٣ م ٤٩ لان غاية العقل العملي

العمل وغاية العقل النظري ملاحظة الحق. فإذا اذ لاحظ بناءً ان يتأ كيف يمكن
 بناؤه غير قاصد غاية العمل بل المعرفة فقط كان ذلك بالنظر الى الغاية ملاحظة
 نظرية لكنها في حق شيء معمول. فإذا العلم الذي هو نظري من جهة الشيء المعلوم
 نظري فقط والذي هو نظري من جهة الطريقة او الغاية نظري من وجهه وعملي من
 وجهه اما متى كانت غايته العمل فهو عملي مطلقاً. فإذا على هذا يجب ان يقال ان
 الله يعلم نفسه علماً نظرياً فقط لانه ليس معمولاً اما جميع ما عده فيعلمه علماً نظرياً
 وعملياً فيعلمه علماً نظرياً من جهة الطريقة لان كل ما نعرفه في الاشياء بطريقة
 نظرية بالحد والقسمه فان الله يعرفه كله معرفة اكمل كثيراً اما ما في قدرته ان يفعله
 ولكنه ليس يفعله في زمان فليس له به علم عملي من جهة الغاية بل انما يعلم بالعلم
 العملي من جهة الغاية ما يفعله في زمان. واما الشرور فانها وان لم تكن معموله له الا
 انها معلومة له بالعلم العملي كالحيرات ايضاً من حيث يسمع بها او يدفعها او يقصد
 بها غاية كما ان الادوية معلومة للطبيب بالعلم العملي من حيث يعالجها بصناعته
 اذا اجيب على الاول بان علم الله علة لانفسه بل لغيره اما بالفعل وذلك في
 ما يفعل في زمان او بالقوة وذلك في ما في قدرته ان يفعله وليس يفعله اصلاً
 وعلى الثاني بان كون العلم مستفاداً من المعلومات لا يلائم بالذات العلم النظري
 بل بالعرض من حيث هو انساني
 اما ما قيل في المعارضة فالجواب عليه ان المعلومات لا تعلم علماً كاملاً الا اذا علمت
 من حيث هي كذلك ولذا فلان علم الله كامل من جميع الوجوه يجب ان يعلم تلك
 الاشياء التي هي معموله له من حيث هي كذلك وليس من حيث هي منظورات فقط
 وليس في هذا مع ذلك ما يحطه عن شرف العلم النظري لانه يرى جميع ما عده في
 ذاته وهو يعرف ذاته معرفة نظرية وهكذا فهو في علمه النظري بذاته يعرف جميع ما
 عده معرفة نظرية وعملية

المبحث الخامس عشر

في الصور - وفيه ثلاثة فصول

بعد النظر في علم الله في النظر في الصور والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يوجد صور - ٢ هل يوجد صور كثيرة او صورة واحدة فقط - ٣ هل يوجد صور لجميع ما يعرف من الله

الفصل الاول

هل يوجد صور

يخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يوجد صور فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ ان الله لا يعرف الاشياء بحسب الصورة . والصور لا تجعل الا لتعرف الاشياء بها . فاذا ليس يوجد صور

٢ وايضاً ان الله يعرف في نفسه جميع الاشياء على ما مر في مب ٤ ا ف ه وهو ليس يعرف نفسه بالصورة . فاذا ليس يعرف بها غيره ايضاً

٣ وايضاً ان الصورة تجعل كبدأ للمعرفة والفعل . والذات الالهية مبدأ كاف لمعرفة وفعل جميع الاشياء . فاذا لا حاجة الى اثبات الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ « ان الصور هي من شدة القوة بحيث لا يمكن ان يكون احد حكيماً بدون تعقلها »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات الصور في العقل الالهي فان ما يقال له في اليونانية idea (اي صورة) يقال له في اللاتينية forma (اي شئ او شكل) . فالمراد اذا بالصور اشباح لبعض الاشياء موجودة دون تلك الاشياء وشئ الشيء الموجود دونه يحتمل ان يكون لفرضين اما لان يكون مثلاً لما يقال انه شئ او لان يكون مبدأ لمعرفته بحسب ما يقال ان اشباح المعرفات توجد في العارف . وعلى كلا الامرين لا بد من القول بوجود الصور وتحقيق ذلك ان جميع الاشياء التي لا

تولد اتفاقاً لا بد ان تكون الصورة فيها غاية للتولد أي تولد كان والفاعل لا يفعل لاجل الصورة الا باعتبار حصول شبه الصورة فيه وهذا يكون على ضربين فان من الفواعل ما توجد فيه سابقاً صورة الشيء المفعول وجوداً طبعياً كما في الفواعل التي تفعل بالطبع كما يلد الانسان انساناً والتارثراً ومنها ما يوجد فيه وجوداً معقولاً كما في الفواعل التي تفعل بالعقل كوجود شبه البيت سابقاً في عقل البناء وهذا يجوز ان يقال له صورة البيت لان الصانع يقصد ان يصنع البيت على شبه الصورة الحاصلة في عقله فاذا لما لم يكن العالم مصنوعاً اتفاقاً بل مصنوعاً من الله الفاعل بالعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤٦ ف ٦ فمن الضرورة ان يكون في العقل الالهي صورة يكون العالم مصنوعاً على مثالها وبهذا تقوم حقيقة الصورة

اذا اجيب على الاول بان الله لا يعقل الاشياء بحسب صورة موجودة خارجاً عنه وعلى هذا قد ابطال ارسطو ايضاً في الالميات ك ٣ مذهب افلاطون في الصور من حيث كان يجعلها موجودة بانفسها لا في العقل وعلى الثاني بان الله وان كان يعلم بذاته نفسه وغيره الا ان ذاته مبدأ فاعلي لغيره لا لنفسه ولذا كان لما حقيقة الصور باعتبار نسبتها الى غير الله لا باعتبار نسبتها الى الله وعلى الثالث بان الله هو بذاته شبه لجميع الاشياء فاذا ليس الصورة في الله شيئاً سوى ذاته

الفصل الثاني

هل يوجد صور كثيرة

يتخطى الى الثاني بن يقال : يظهر انه ليس يوجد صور كثيرة لان الصورة في الله هي عين ذاته وذاته واحدة فقط فاذا الصورة واحدة ايضاً ٢ وايضاً كما ان الصورة هي مبدأ المعرفة والفعل كذلك الصناعة والحكمة والله

ليس فيه صنائع كثيرة وحكم كثيرة فإذا ليس فيه أيضاً صور كثيرة
٣ وايضاً ان قيل ان الصور تكثر بحسب النسب الى مخلوقات مختلفة يرده ان
تكثر الصور هو منذ الازل فلو كانت الصور كثيرة مع ان المخلوقات زمانية - اذا
لكان الزماني علة للازلي

٤ وايضاً ان هذه النسب اما انها موجودة حقيقة في المخلوقات فقط او في الله ايضاً
فان كانت كذلك في المخلوقات فقط فلان المخلوقات ليست ازلية فليس تكثراً الصور
ازلياً اذا كان تكثراً بحسب هذه النسب فقط وان كانت موجودة حقيقة في الله
يلزم ان يكون في الله تكثراً حقيقياً غير تكثر الاقانيم وهذا مناف لقول الدمشقي في
كتاب الدين المستقيم اب ٩ و ١٠ و ١١ ان جميع ما في الله واحد ما عدا عدم الولادة
والولادة والانبثاق « فإذا على هذا ليس يوجد صور كثيرة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ ان الصور اشباح
اصيلة او حقائق ثابتة وغير متغيرة الاشياء اذ ليست ذوات اشباح وهي بذلك ازلية
وملازمة لنفس الحال المتدرجة بها في العقل الالهي ومع كونها لا تبرز الى الوجود ولا
تدثر فيقال مع ذلك انه يصور بحسبها كل ما يمكن ان يبرز الى الوجود وان يدثر
وكل ما يبرز الى الوجود ويدثر

والجواب ان يقال لا بد من اثبات صور كثيرة ولايضاح ذلك لا بد من
ملاحظة ان ما هو الغاية القصوى في كل مفعول هو المقصود بالذات من الفاعل
الاصيل كما ان نظام المسكر هو المقصود بالذات من القائد . وحسن موجود في
المخلوقات هو خير نظام الكون كما يتضح من كلام الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥٢
فإذا نظام الكون مقصود بالذات من الله وليس حاصلاً بالعرض بحسب تعاقب
القواعل كما ذهب بعض الى ان الله خلق المخلوق الاول فقط وهذا المخلوق خلق
المخلوق الثاني وهلم جرا الى ان أصدرت هذه الكثرة العظيمة من الاشياء وقضية هذا

المذهب ان الله ليس عنده الا صورة المخلوق الاول . اما اذا كان نظام الكون مخلوقاً
منه ابتداءً ومقصوداً منه بالذات فلا بد ان يكون عنده صورة نظام الكون لكنه
لا يمكن الحصول على حقيقة كل ما لم يحصل على الحقائق الخاصة للاجزاء المتقوم عنها
الكل كما ان البناء لا يمكن ان يمثل صورة البيت ما لم تحصل عنده الحقيقة الخاصة
لكل جزء من اجزائه فهكذا اذا لا بد من حصول الحقائق الخاصة لجميع الاشياء في
العقل الالهي . وبناءً عليه قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ ان كل شيء خلق
من الله بحقيقته الخاصة فاذا يلزم ان في العقل الالهي صوراً كثيرة اما ان ذلك كيف
لا يتنافى البساطة الالهية فينبغي ان تكون تكلف لمن يلاحظ ان صورة المفعول تحصل
في عقل الفاعل على انها شيء يعقل لا على انه مثال به يعقل وهو الصورة التي بها
يحصل العقل بالفعل فان صورة البيت في عقل البناء شيء معقول منه على
شبهه يكون البيت في المادة . وتعقل العقل الالهي اموراً كثيرة ليس يتنافى بساطته
بل انما يتنافى لو كان يحصل في عقليه صور كثيرة يعقل بها فاذا العقل الالهي يحصل
فيه صور كثيرة على انها معقولة منه ويمكن بيان ذلك من ان الله يعرف ذاته معرفة
كاملة فهو اذن يعرفها من كل جهة يمكن معرفتها منها وهي تقبل المعرفة لا في نفسها
فقط بل من حيث تقبل الشراكة فيها من المخلوقات بحسب وجه ما من اوجه
المشابهة على ان لكل خليفة صورة خاصة من حيث تشترك نوعاً من الاشتراك في
شبه الذات الالهية فهكذا اذا من حيث ان الله يعرف ذاته على انها مشبهة بها على هذا
النحو من هذه الخليفة فهو يعرفها على انها الحقيقة الخاصة والتصور الخاص لهذه الخليفة
وقس على ذلك وهكذا يضح ان الله يعقل حقائق كثيرة خاصة لاشياء كثيرة وهذه
هي الصور الكثيرة

لذا اجيب على الاول بانه ليس يقال للذات الالهية صورة من حيث هي ذات
بل من حيث هي شبه او حقيقة لهذا الشيء او ذاك فاذا انما يقال صور كثيرة

بموجب وجود حقائق كثيرة متعلقة في ذات واحدة

وعلى الثاني بان الحكمة والصناعة تقالان بمعنى ما به يعقل الله واما الصورة فتقال بمعنى ما يعقله الله - والله يعقل يعقل واحد اشياء كثيرة لا بموجب وجودها في انفسها فقط بل بموجب كونها معقولة ايضاً وهو تعقل حقائق كثيرة للاشياء كما ان الصانع متى عقل صورة اليت في المادة يقال انه يعقل اليت ومتى عقلها على انها ملحوظة في عقله فقط فيتعقل صورة اليت او حقيقته من طريق تعقله انه يتعقلها والله ليس يعقل بماهيته اشياء كثيرة فقط بل يعقل ايضاً انه يعقل بها اشياء كثيرة وهذا هو تعقل كون حقائق كثيرة او صور كثيرة للاشياء موجودة في عقله على انها معقولة

وعلى الثالث بان هذه النسب التي بها تنكثر الصور ليست مسببة عن الاشياء بل عن العقل الالهي المعتبر الماهية الالهية بالقياس الى الاشياء وعلى الرابع بان النسب المكثرة للصور ليست في الاشياء المخلوقة بل في الله وهي ليست مع ذلك نسباً وجودية كتلك التي بها تتمايز الاقانيم بل هي نسب معقولة من الله

الفصل الثالث

هل يوجد صور لجميع الاشياء التي يعرفها الله

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يوجد في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها اذ ليس في الله صورة الشر والالكان الشر موجوداً فيه - والله يعرف الشرور - فاذا ليس في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها
٢ وايضاً ان الله يعرف تلك الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد كما مر في المبحث الآنف ٩ وهذه ليس لها صور فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب: «ان النُّل هي الارادات الالهية المعينة للاشياء والمؤثرة لها» فاذا ليس في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها

٣ وايضاً ان الله يعرف الميؤلى الاول وهي لا يمكن تصورها لعروها عن كل صورة
فاذا يلزم ما لزم قبل

٤ وايضاً من الثابت ان الله لا يعلم الانواع فقط بل الاجناس والافراد والاعراض
ايضاً وهذه ليس لها صور عند افلاطون الذي هو اول من قال بالصور كما روى
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ فاذا ليس في الله صور لجميع معارفه
لكن يعارض ذلك ان الصور حقائق قائمة في العقل الالهي كما يتضح من كلام
اوغسطينوس في الموضع المار . والله عنده الحقائق الخاصة لجميع الاشياء التي يعرفها
فاذا عنده صورة جميع الاشياء التي يعرفها

والجواب ان يقال لما كانت الصور عند افلاطون هي مبادئ معرفة الاشياء
وتولدها كانت الصورة من حيث تُجمل في العقل الالهي متعلقة بكلا الامرين فبحسب
كونها مبدءاً لفعل الاشياء يجوز ان تسمى مثلاً وتختص بالمعرفة العملية وبحسب
كونها مبدءاً لمعرفة الاشياء تسمى بالخصوص حقيقة ويمكن ايضاً تخصيصها بالعلم
النظري . فاذا بحسب كونها مثلاً تتعلق بجميع الاشياء التي يفعلها الله في زمان ما
وبحسب كونها مبدءاً للمعرفة تتعلق بجميع الاشياء التي يعرفها الله وان لم تفعل في
زمان ما وبجميع الاشياء التي يعرفها بحسب حقائقها الخاصة وبالمعرفة النظرية .
اذاً اجيب على الاول بان الله ليس يعرف الشرح بحقيقته الخاصة بل بحقيقة الخير
ولذا لم يكن للشر صورة في الله لان جهة كون الصورة مثلاً ولا من جهة كونها
حقيقة

وعلى الثاني بان الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد لا يعرفها الله
معرفة عملية الا بالقوة فقط ولذا ليس لها صورة فيه من حيث يراد بالصورة المثال
بل من حيث يراد بها الحقيقة فقط

وعلى الثالث بان افلاطون قال بعدم خلق المادة كما في رواية بعض ولذا لم يحمل



لها صورة بل جعل الصورة مشاركة لها في العلية اما نحن فلاننا نجعل المادة مخلوقة من الله دون صورة كان لها صورة في الله غير مغايرة لصورة المركب لان المادة في حد ذاتها ليس لها وجود وليست متعلقة للمعرفة

وعلى الرابع بان الاجناس لا يمكن ان يكون لها صورة مفايرة لصورة النوع اذا اعتبرت الصورة من حيث هي مثال اذ لا يمكن وجود جنس الا في نوع ما وكذا الحال في الاعراض اللازمة للمحل لمقارنتها لمحلها في الوجود اما الاعراض الطارئة على المحل فلها صورة خاصة لان الصانع يصنع بصورة البيت جميع الاعراض اللازمة للبيت منذ البداية اما الاعراض الطارئة على البيت بعد صنعه كالتماثيل او غيرها فيصنعها بصورة اخرى واما الاشخاص فلم يكن لها عند افلاطون صورة غير صورة النوع لانها تشخص بالمادة التي كان يقول بعدم خلقها في رواية بعض ويكونها مشاركة في العلية للصورة ولأن غرض الطبيعة قائم في الانواع وهي لا تُصير الجزئيات الا لتُحفظ فيها الانواع. ولما العناية الالهية فلا تنحصر في الانواع بل تم الافراد ايضا كما سياتي في مب ٢٢ ف ٣



المبحث السادس عشر

في الحق والصدق — وفيه ثمانية فصول

اذ كان العلم يمتنع بالحق فبعد النظر في علم الله يجب البحث في الحق والبحث في ذلك يدور على ثلثي مسائل — ١ هل الحق موجود في الخارج او في العقل فقط — ٢ هل هو في العقل المؤلف والمتم فقط — ٣ في نسبة الحق الى الموجود — ٤ في نسبة الحق الى الخبير — ٥ هل الله هو الحق — ٦ هل جميع الاشياء حقة بجنّة واحدة او بحقيقتات كثيرة — ٧ في سمدية الحق — ٨ في عدم تغيره

الفصل الأول

هل وجود الحق في العقل فقط

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الحق ليس في العقل فقط بل بالآخرى في الخارج فان اوجسطينوس قد ابطال في مناجاته ك ٢ ب ٥ تعريف الحق بانه ما يرى للزوم كون الاحجار الموجودة في باطن الارض الخفي جدًّا ليست احجاراً حقة لانها لا ترى وقد ابطال ايضاً هناك تعريفه بانه ما هو بحيث يرى من العارف اذا شاء وقد ران يعرف للزوم عدم كون شي حقاً اذا لم يقدر احد ان يعرف وقد حذّره بانه ما هو موجود وعلى هذا يظهر ان الحق موجود في الخارج لا في العقل ٢ وايضاً كل ما هو حق فهو حق بالحقيقة فلو كانت الحقيقة موجودة في العقل فقط لم يكن شي حقّاً الا بحسب كونه معقولاً وهذا خطأ وقع لقدماء الفلاسفة الذين كانوا يقولون ان كل ما يرى فهو حق للزوم صدق النقيضين معاً اذ قد يرى ان صادقين معاً من اشخاص مختلفين

٣ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أولى أن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥ والظن او القول انما هو صادق او كاذب من طريق ان الامر موجود او غير موجود كما قال الفيلسوف في المتولات ب ١ في الجوهر - فاذاً أولى ان يكون الحق في الخارج من ان يكون في العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيّات ك ٦ م ٨ «ان الحق والباطل ليس لهما وجود في الخارج بل في العقل»

والجواب ان يقال كما يقال خير لما تميل اليه الشهوة كذلك يقال حق لما يميل اليه العقل والفرق بين الشهوة والعقل اواي معرفة ان المعرفة تحصل بوجود المعروف في العارف والشهوة تحصل بميل المشتي الى الشيء المشتي وعلى هذا فيكون طرف الشهوة الذي هو الخير موجوداً في الشيء المشتي وطرف المعرفة

الذي هو الحق موجوداً في العقل . وكما ان الخير موجود في الخارج من حيث ان له
نسبة الى الشهوة ولذلك كانت حقيقة الخيرة تنبعث عن الشيء المشتهى الى
الشهوة بحسبها يقال للشهوة خيرة باعتبار تعلقها بالخير كذلك الحق اذ كان
موجوداً في العقل بحسب مطابقته للشيء المعقول فلا بد ان تنبعث حقيقته عن
العقل الى الشيء المعقول حتى ان الشيء المعقول ايضاً يوصف بالحقيقة من حيث
ان له نسبة ما الى العقل . على ان نسبة الشيء المعقول يجوز ان تكون الى عقل ما
اما بالذات او بالعرض . اما بالذات فالى العقل الذي يتعلق به من جهة وجوده واما
بالعرض فالى العقل الذي يمكن معرفته منه كما اذا قلنا ان البيت له نسبة بالذات
الى عقل الصانع وبالعرض الى العقل الذي ليس يتعلق به . والحكم في حق شيء
ليس يُبنى على ما فيه بالعرض بل على ما فيه بالذات فاذا كل شيء يقال له حق
مطلقاً باعتبار نسبه الى العقل المتعلق به وهذا هو الوجه في ان الاشياء الصناعية
يقال لها حققة بالنسبة الى عقلنا فيقال بيت حق اذا كان له شبه الصورة الحاصلة في
عقل الصانع ويقال قول حق من حيث يدل على التصور الحق وكذا الاشياء
الطبيعية توصف بالحقيقة باعتبار حصولها على شبه الصور الموجودة في العقل الالهي
فيقال حجر حق لحصوله على طبيعة الحجر الخاصة بالمطابقة لسابق تصور العقل الالهي .
فالحق اذا موجود في العقل بالوجود الاول وفي الخارج بالوجود الثاني بحسب نسبة
الخارج الى العقل على انه المبدأ وعلى هذا قد حد الحق بحدود مختلفة فقال
اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ « الحق ما يتبين به ما هو موجود »
وقال ايلاريوس في كتاب الثالث ه « الحق هو ما يعلن اوبوضح الوجود » وهذا
يصدق على الحق بحسب كونه في العقل اما بحسب كونه في الخارج باعتبار نسبه الى
العقل فيصدق عليه الحد الذي وضعه اوغسطينوس في المحل المار بقوله « الحق هو
مشابهة المبدأ التامة العارية عن كل مباينة » والحد الذي وضعه انسلموس في محاورته في

الحق ب ١٢ بقوله «الحق هو الاستقامة المتصورة بالعقل وحده» لان المستقيم ما كان موافقاً للمبدأ والحد الذي وضعه ابن سينا بقوله «حقيقة كل شيء هي خاصة وجوده الذي نقرر له» اما حده بانه تطابق الخارج والعقل فيمكن صدقه على كليهما اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على حقيقة الخارج ولم يذكر في بيان حقيقتها نسبتها الى عقلنا لان ما بالعرض لا يؤخذ في حده

وعلى الثاني بان قدماء الفلاسفة لم يكونوا يقولون بصدور صور الاشياء الطبيعية عن عقل ما بل بحدوثها على سبيل الاتفاق والملاحظة ان الحق يتضمن نسبة الى العقل ألجئوا الى جعل حقيقة الخارج قائمة بالنسبة الى عقلنا وهذا يلزم عنه تلك الحالات التي قد تتبعها الفيلسوف في الالهيات ك ٤ وهي لا تلزم اذا جعلنا حقيقة الاشياء قائمة بالنسبة الى العقل الالهي

وعلى الثالث بانه وان كانت حقيقة عقلنا معطلة بالخارج لا يجب مع ذلك ان يوجد الحق في الخارج بالوجود الاول كما ان وجود حقيقة الصحة ايضاً في الدواء ليس متقدماً على وجودها في الحيوان لان الذي يسبب الصحة انما هي قوة الدواء لا صحته اذ ليس بفاعل مجانس وكذا الذي يسبب حقيقة العقل انما هو وجود الخارج لا حقيقته ولذا قال الفيلسوف في الموضع المشار اليه في الاعتراض ان الظن او القول انما هو صادق من طريق ان الامر موجود لا من طريق ان الامر حق

الفصل الثاني

هل الحق موجود في العقل المؤلف والمنقسم فقط

يُنْتَخَطُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحق ليس في العقل المؤلف والمنقسم فقط فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ ص ٢٦ « كما ان الشاعر المدركة للمحسوسات الخاصة صادقة دائماً كذلك العقل المدرك لما هو - والتأليف والتقسيم ليس لهما وجود لا في الحس ولا في العقل المدرك لما هو - فلذا ليس الحق في تأليف

العقل ونقسيه فقط

٢ وايضاً قال اسحق في كتاب الحدود «الحق هو تطابق الخارج والعقل» وكما ان العقل المدرك للمركبات تصح مطابقتها للخارج كذلك العقل المدرك لغير المركبات والحس المدرك للشيء كما هو . فاذا ليس الحق في تأليف العقل ونقسيه فقط لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ «ليس حق بالنظر الى البسائط وما هو لافي العقل ولا في الخارج»

والجواب ان يقال ان الحق موجود بالوجود الاول في العقل كما مر في الفصل السابق واذ كان كل شيء حقاً بحسب حصوله على صورة طبعه الخاصة فلا بد ان يكون العقل من حيث هو مدرك حقاً باعتبار حصوله على مشابهة الشيء المدرك التي هي صورته من حيث هو مدرك ولهذا يحد الحق بتطابق العقل والخارج . فاذا ادراك الحق قائم بادراك هذا التطابق . والحس ليس يدرك هذا التطابق اصلاً لانه وان حصل في البصر شبه المبصر لا يدرك مع ذلك المناسبة الكائنة بين الشيء المبصر وبين ما يدركه منه اما العقل فله ان يدرك مطابقة نفسه للشيء المعقول لكنه ليس يدركها بادراكه في حق شيء . انه ما هو بل متى حكم ان الامر الخارجي على مثال الصورة الحاصلة له فيه فحينئذ يدرك اولاً الحق ويحكم به وهذا ينعله بطريقة التأليف والتقسيم لانه في كل قضية اما يوجب صورة معبراً عنها بالمحمول لامر معبر عنه بالموضوع او يسلبها عنه ولذا يجوز ان يكون كل من الحس في ادراكه شيئاً ما والعقل في ادراكه ما هو حقاً مع كونه لا يدرك الحق او يحكم به وكذا الحال في الالفاظ لغير المركبة . فالحق اذا يمكن ان يوجد في الحس او في العقل المدرك . هو وجوده في شيء حق لا كوجود المدرك في المدرك كما هو المفهوم من اسم الحق لان كمال العقل هو الحق من حيث هو مدرك . ولذا كان الحق في الحقيقة موجوداً في العقل المؤلف والمقسم ولم يكن في الحس ولا في العقل المدرك لما هو . وبهذا يتضح

الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

هل الحق والموجود متساويان

يُتَخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الحق والموجود ليسا متساويين لان الحق موجود حقيقة في العقل كما مر في ف ١ والموجود موجود حقيقة في الخارج فليس اذا متساويين

٢ وايضاً ما يعم الموجود واللاموجود فليس مساوياً للموجود. والحق يعم الموجود واللاموجود لان وجود ما هو موجود ولا وجود ما ليس موجوداً حق. فاذا ليس الحق والموجود متساويين

٣ وايضاً ان الاشياء المتفاوتة في التقدم والتأخر ليست متساوية في ما يظهر. والحق متقدم على الموجود في ما يظهر لان الموجود ليس يُتَعَقَّلُ الا تحت اعتبار الحق فاذا ليسا متساويين في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ ان حال الاشياء في الوجود هي عين حالها في الحقيقة

والجواب ان يقال كما ان الخير يتضمن اعتبار المشتبه كذلك الحق يتضمن نسبة الى الادراك وكل شيء انما يقبل الادراك على قدر حصته من الوجود ولهذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٣٧ ان النفس هي على نحو ما جميع الاشياء بحسب الحس والعقل ولذا كما ان الخير مساوٍ للموجود كذلك الحق ايضاً الا انه كما ان الخير يزيد على الموجود اعتبار المشتبه كذلك الحق ايضاً يزيد عليه النسبة الى العقل

اذا اجيب على الاول بان الحق موجود في الخارج وفي العقل كما مر في ف ١ فالحق الموجود في الخارج مساوٍ للموجود بحسب الجوهر اما الحق للموجود في العقل فمساوٍ للموجود مساوياً للمفسر للمفسر فان هذا من شأن الحق كما مر هناك على

انه يجوز ان يقال ان الموجود ايضاً موجود في الخارج وفي العقل كالحق وان كان الحق موجوداً بالاصالة في العقل والموجود موجوداً بالاصالة في الخارج . ومنشأ هذا الفرق تقاير الحق والموجود بالاعتبار

وعلى الثاني بان اللاموجود ليس له في نفسه ما يُعرف به بل انما يُعرف من حيث يجعله العقل مفروفاً وعلى هذا فالحق انما يصدق على اللاموجود من حيث ان اللاموجود موجود ذهني اي متصور من الذهن

وعلى الثالث بان القول انه لا يمكن تصور الموجود من دون اعتبار الحق يحتمل معنيين الاول انه لا يتصور الموجود ما لم يلحق تصوُّره اعتبار الحق وهو على هذا المعنى صادق والثاني ان الموجود لا يمكن تصوُّره ما لم يتصور اعتبار الحق وهو على هذا كاذب بل الحق لا يمكن تصوُّره ما لم يتصور اعتبار الموجود لان الموجود مندرج في اعتبار الحق وكذا الحال لو اعتبرنا المعقول بالقياس الى الوجود فانه لا يمكن تعقل الموجود من دون ان يكون الموجود معقولاً لكنه يمكن تعقله من دون تعقل معقولته وكذا الوجود المتعقل حق الا انه ليس يتعقل الحق بتعقل الموجود

الفصل الرابع

هل الخبر متقدم بالاعتبار على الحق

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخبر متقدم بالاعتبار على الحق لان ما هو اعم متقدم بالاعتبار كما يتضح من الطبيعيات كـ ١ م ٣ و ٤ والخبر اعم من الحق لان الحق خير ما ابي خير العقل . فاذا الخبر متقدم بالاعتبار على الحق ٢ وايضاً ان الخبر موجود في الخارج واما الحق ففي تأليف العقل وتقسيمه كما مر في ف ٢ . وما في الخارج متقدم على ما في العقل . فاذا الخبر متقدم بالاعتبار على الحق ٣ وايضاً ان الحق نزع من الفضيلة كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٧ والفضيلة مندرجة تحت الخبر لانها كيفية خيرة للعقل كما قال اوغسطينوس في كـ ٦ ب ٧ من رده على

بوليانوس . فالخير اذا متقدم على الحق
 لكن يعارض ذلك ان ما في الاكثر متقدم بالاعتبار . والحق يوجد في بعض
 اشياء ليس يوجد فيها الخير وذلك في الرياضيات . فالحق اذا متقدم على الخير
 والجواب ان يقال ان الخير والحق وان ساوفا الموجود ذاتا لكنهما متغايران اعتباراً
 وعلى هذا فالحق مطلقاً متقدم بالاعتبار على الخير وهذا بين من وجهين اولاً من ان
 الحق اقرب نسبة الى الوجود الذي هو متقدم على الخير لان الحق ينظر الى الوجود
 مطلقاً ومن غير توسط اما اعتبار الخير فيلحق الوجود من حيث هو كامل نوعاً من
 الكمال اذ انما هو مشتهى بهذا الاعتبار وثانياً من ان المعرفة متقدمة بالطبع على
 الشهوة . فاذا لما كان الحق ينظر الى المعرفة والخير ينظر الى الشهوة كان الحق متقدماً
 بالاعتبار على الخير
 اذا اوجب على الاول بان الارادة والعقل متداخلان لان العقل يعقل الارادة
 والارادة تريد ان العقل يعقل . فاذا ما يرجع الى موضوع الارادة يندرج فيه
 ما يختص بالعقل وبالعكس . وعلى هذا فالخير في رتبة المشتبهات بمنزلة كلي والحق
 بمنزلة جزئي واما في رتبة المعقولات فالامر بالعكس . فاذا كون الحق خيراً ما انما
 يستلزم تقدم الخير في رتبة المشتبهات لا مطلقاً
 وعلى الثاني بانه انما يكون شي متقدماً بالاعتبار من حيث يحصل اولاً في العقل
 والعقل يتصور اولاً الموجود ثم انه يعقل الوجود ثم انه يشتهيه . فالتقدم اذا اعتبار
 الموجود ثم اعتبار الحق ثم اعتبار الخير وان كان للخير وجود في الخارج
 وعلى الثالث بان الفضيلة التي تسمى حقاً او صدقاً ليست مطلق الحق بل هي حق
 ما بحسبه يظهر الانسان نفسه في اقواله وافعاله كما هو فيقال حقيقة السيرة بالخصوص
 باعتبار ان الانسان يفي في سيرته بالفرض المسوق اليه من العقل الالهي كما مر ايضاً
 في ف ١ من ان الحق موجود في سائر الاشياء . ويقال حقيقة العدل باعتبار ان

الانسان يرى ما يجب لغيره بحسب نظام الشرائع وعلى هذا فلا يجب التخطي من هذه الحقيقتين الجزئية الى الحقيقة الكلية

الفصل الخامس

هل الله هو الحق

ينحط الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس هو الحق لان الحق قائم في تأليف العقل ونقسه . وليس في الله تأليف ونقسم . فاذا ليس هناك حق

٢ وايضا ان الحق هو شبه المبدأ على ما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ والله ليس له شبه بمبدأ . فاذا ليس الحق في الله

٣ وايضا كل ما يقال على الله فانه يقال عليه على انه العلة الاولى لجميع الاشياء كما ان وجوده هو علة كل وجود وخيرته هي علة كل خير فلو كان الحق موجودا في الله لكان كل حق منه . وكون بعضي مخطأ حق . فيلزم ان يكون ذلك من الله وهذا بين البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٤: ٦ « انا الطريق والحق والحياة »

والجواب ان يقال ان الحق يوجد في العقل من حيث يتصور الشيء كما هو وفي الخارج من حيث له وجود مطابق للعقل كما مر في ف ١ وهذا موجود في الله على غاية الكمال لان وجوده ليس مطابقا لعقله فقط بل هو عين تعقله ايضا . وتعقله مقدار علة لكل وجود آخر وكل عقل آخر هو عين وجوده وتعقله . فاذا يلزم ان ليس الحق موجودا فيه فقط بل انه نفس الحق الاعظم والاوّل

اذا اجيب على الاول بان العقل الالهي وان لم يكن فيه تأليف ونقسم لكنه باذراكه البسيط يحكم على جميع الاشياء ويدرك جميع المركبات وعلى هذا فالحق موجود في عقله

وعلى الثاني بان الحق العقلي عندنا قائم بتطابقة عقلنا لمبدئه اي الخارج الذي منه

يستفيد المعرفة والحق الخارجي أيضاً قائم بمطابقة الخارج لمبدئه أي للعقل الالهي الا ان هذا لا يصح في الحقيقة على الحق الالهي اللهم الا ان يقال ذلك باعتبار تخصيص الحق بالابن الذي له مبدأ. اما اذا كان كلامنا على الحق باعتباره بحسب ذاته فلا يمكن تعقل ذلك ما لم تحمل الموجبة الى سالبة كما لو قيل الآب صادر عن نفسه لانه ليس صادراً عن غيره وكذا يصح ان يقال ان الحق الالهي هو شبه المبدأ من حيث ان وجوده تعالى غير مبين لعقله

وعلى الثالث بان الالموجود والاعدام ليس لهما حقيقة من انفسها بل في تصور العقل فقط. وكل تصور عقلي فهو من الله. فاذا كل ما في قولي: ان كون هذا يزني حق: من الحق فهو من الله اما اذا أُتبع اذن كون هذا يزني هو من الله كان ذلك من قبيل منالطة العرض

الفصل السادس

هذه الحق الذي بجميع الاشياء حقيقة واحدة فقط.

يُنْخَطِ إلى السادس بان يقال: يظهر ان الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة فقط. ففي اوغسطينوس في كتاب المباحث ١٤ اب ٨ «لنن شيء اعظم من العقلي الا انساني الا الله» والحق اعظم من العقل الانساني والا لكان متورداً لحكم العقل والحق ان العقل يحكم على جميع الاشياء بحسب الحق لا بحسب نفسه. فاذا ليس بوجد حق غير الله.

٢ وايضاً قال انسلموس في كتاب الحق ١٤ ان نسبة الحق الى الامور الخلق كنسبة الزمان الى الزمانيات: وزمان جميع الزمانيات واحد فاذا بالحق الذي به جميع الاشياء بصفة واحدة.

لكن يعارض ذلك قوله في عز ١: «قلت الخبيات من بني البشر»

والجواب ان يقال ان الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة من وجه ومتعدد

من وجهه وليان ذلك يجب ان يُعلم انه متى قيل شيء بالتواطوء على كثيرين فانه يحصل في كل فرد من افرادهم بحقيقته الخاصة لحصول الحيوان في كل نوع من انواع الحيوان واما متى قيل شيء بالتشكيك على كثيرين فانما يحصل بحقيقته الخاصة في واحد منهم فقط ومنه يقال على البقية كما ان الصحيح يقال على الحيوان والبول والدواء مع ان الصحة ليست حاصلة الا في الحيوان فقط لكن من صحة الحيوان يقال الصحيح على الدواء من حيث هو موثر لها وعلى البول من حيث هو دال عليها على انه وان لم تكن الصحة حاصلة لا في الدواء ولا في البول الا ان في كليهما شيئاً به الدواء يؤثر الصحة والبول يدل عليها وقد مر في الفصل الاول ان حصول الحق في العقل اولي وحصوله في الخارج ثانوي باعتبار نسبة الخارج الى العقل الالهي . فاذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في العقل بحقيقته الخاصة كان بهذا المعنى حقيّات كثيرة في عقول كثيرة مخلوقة وفي عقل واحد بعينه بحسب كثرة المدركات وعلى هذا كتب الشارح على قوله « قلت الحقيّات من بني البشر » ما نصه « كما انه من وجهة واحد للانسان يحصل في المرأة اشياء كثيرة كذلك من الحق الالهي الواحد يحصل حقيّات كثيرة » اما اذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في الخارج فعلى هذا تكون جميع الاشياء حقّة بالحق الواحد الاول الذي يشبهه كل منها بحسب موجوديته وهكذا ولكن كانت ماهيات الاشياء موصوفاً متكررة الا ان حقيّة العقل الالهي الذي بحسبه يقال لجميع الاشياء حقّة هي واحدة اذا اجيب على الاول بان النفس لا تحكم على جميع الاشياء بحسب اي حق كان بل بحسب الحق الاول من حيث يحصل فيها بحسب المعلومات الاولى حصول الشيء في المرأة فيلزم اذا ان الحق الاول اعظم من النفس ومع ذلك فان الحق المخلوق الحاصل في عقلنا ايضاً هو اعظم من النفس لا مطلقاً بل من وجه من حيث انه كمال لما كما يصح ان يقال ايضاً بهذا الاعتبار ان العلم اعظم من النفس . غير ان

الصحيح انه ليس شي * قائم بنفسه اعظم من العقل الناطق الا الله
وعلى الثاني بان قول انسلموس صادق باعتبار ان الاشياء يصدق عليها انها حقّة
بالنسبة الى العقل الالهي

الفصل السابع

هل الحق المخلوق سرمدي

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الحق المخلوق سرمدي فقد قال
اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٢ ب ٨ « ليس شي * اكثر سرمدية من حقيقة
الدائرة ومن كون اثنين وثلاثة خمسة » وحقيقة هذين مخلوقة . فاذا الحق المخلوق
سرمدي

٢ وايضاً كل ما يوجد دائماً فهو سرمدي . والكليات موجودة في كل اين وان فهي
اذن سرمدية . فاذا الحق سرمدي لكونه في غاية الكلية

٣. وايضاً ما هو حق في الحاضر فقد كان دائماً حقاً انه سيوجد . وكما ان صدق القضية
في الحاضر حاضري مخلوق كذلك صدقها في امر مستقبل . فاذا بعض الحق المخلوق
سرمدي

٤. وايضاً كل ما ليس له اول ولا آخر فهو سرمدي . وصدق القضايا ليس له اول
ولا آخر لانه لو كان للصدق اول فاذا لم يكن موجوداً قبل كان عدم وجوده المصدق
صادقاً ولا شك انه كان صادقاً بصدق ما وهكذا يلزم ان الصدق كان موجوداً قبل
نفسه وكذا لو جعل للصدق آخر يلزم وجوده بعد نفسه لانه سيكون عدم وجود
الصدق صادقاً . فالحق اذا سرمدي

لكن يعارضن ذلك ان الله وحده سرمدي كما مر في مبة ١ - ف ٣
والجواب ان يقال ان صدق القضايا ليس هو غير الحق العقلي لان القضية لها
وجود عند العقل ووجود في اللفظ باعتبار وجودها عند العقل تكون صادقة بنفسها

وباعتبار وجودها في اللفظ يقال لها صادقة بحسب دلالتها على صدق في العقل
للاوجود صدق فيها على انها محل له كما ان البول يقال له صحيح لا من الصحة الموجودة
فيه بل من صحة الحيوان التي يدل عليها وكذا قد مر ايضاً في الفصل الاول ان الامور
الخارجية يقال لها حق من الحق الموجود في العقل وعلى هذا فان لم يكن عقل سرمدياً
لم يكن حق سرمدياً الا انه لما كان العقل الالهي وحده سرمدياً كان الحق سرمدياً
فيه وحده ولا يلزم عن ذلك وجود شيء سرمدى غير الله لان حق العقل الالهي
هو عين الله كما مر بيانه في ف هـ

اذا اجيب على الاول بان حقيقة الدائرة وكون اثنين وثلاثة خمسة سرمديان في
العقل الالهي

وعلى الثاني بان كون شيء موجوداً في كل اين وان يحتمل معنيين احدهما ان له
في نفسه ما يعم به كل زمان وكل مكان كما يصدق على الله انه موجود في كل اين
وان والثاني انه ليس له في نفسه ما يعم به يتحدد الى مكان او زمان كما يقال لله يولّد الاولي
انها واحدة لا لان لها صورة واحدة كالمثل الانسان واجد بين وحدته بعبودية بل لعمريها
عن جميع الصور المميّزة وبهذا المعنى يصدق على كل كلي انه موجود في كل اين
وان من حيث ان الكليات شبيهة بمكان في زمان فبذلك لا يثبت له شيء يلزم من ذلك
انها سرمدية الا في العقل اذا كان ثم عقل سرمدى

وعلى الثالث بان ما هو موجود الآن انما كان مستقبل الوجود قبل وجوده لانه
كان ثابتاً في علته انه سيوجد فاذا ارتفعت العلة لم يكن مستقبل الوجود وثباته من علة
سرمدية الا العلة الاولى فقط فاذا ليس يلزم من ذلك ان ما هو موجود كان دائماً حقاً
انه سيوجد الا من حيث انه كان ثابتاً في العلة السرمدية انه سيوجد وهذه العلة هي
الله وحده

وعلى الرابع بانه لما لم يكن عقلاً سرمدياً لم يكن ايضاً بصدق القضايا المصوغة منها

سرمدياً بل قد ابتدأ في زمان ما وقبل وجوده لم يكن القول انه موجوداً صادقاً الا
من جهة العقل الالهي الذي اتما الحق سرمدي فيه وحده اما الآن فالقول ان صدق
تلك القضايا لم يكن موجوداً حينئذ صادق وليس ذلك صادقاً الا بالصدق الموجود
الآن في عقلنا لا بصدق ما من جهة الخارج لتعلق هذا الصدق باللاموجود واللاموجود
ليس له من نفسه ان يكون حقاً بل من العقل للتصوره فقط وعلى هذا فقولنا ان الصدق
او الحق لم يكن موجوداً اتما هو صادق من حيث اننا نتصور لوجوده متقدماً على وجوده

الفصل الثامن

هل الحق غير متغير

يُتَخَطَّى الى الثامن بأن يقال : يظهر ان الحق غير متغير فقد قال اوغسطينوس
في كتاب الاختيار المطلق ٢ ب ١٢ « ليس الحق مساوياً للعقل والا لكان متغيراً
كالعقل »

٢ وايضاً ما يبقى بعد كل تغير فهو غير متغير كما ان الميول الاولى غير متولدة ولا
فاسدة لبقائها بعد كل تولد وفساد . والحق يبقى بعد كل تغير لان القول بعد كل تغير
ان الشيء موجود او غير موجود حق . فالحق اذا غير متغير

٣ وايضاً لو كان صدق القضية متغيراً لتغير على الاخص بتغير الواقع وهو ليس
بتغير بذلك لان الحق عند انسلموس ضرب من الاستقامة من حيث ان شيئاً يستمر
ما هو حاصل في حقه في العقل الالهي . وقولنا سقراط جالس قضية استفادت من
العقل الالهي ان تدل على ان سقراط جالس وهي تدل على ذلك وان لم يكن سقراط
جالساً . فلذا صدق القضية لا يتغير بوجه من الوجوه

٤ وايضاً حيثما كانت العلة بعينها كان المعلول ايضاً بعينه . وعلة صدق هذه القضايا
الثلاث وهي : سقراط جالس : وسقراط سوف يجلس : وسقراط جلس : شيء واحد
بعينه فاذا صدقها شيء واحد بعينه . ولا بد ان تكون احداها صادقة فاذا صدق هذه

القضايا يبقى بدون تغير وكذلك صدق كل قضية اخرى
 لكن يمارض ذلك قوله في مز ١١: ٢ «قَلَّتِ الحَقِيَّاتُ مِنْ بَنِي الْبَشَرِ»
 والجواب ان يقال انه قد مر في ف ١ ان الحق موجود حقيقة في العقل فقط اما
 الخارج فانما يقال له حق من الحق الموجود في عقل ما وعلى هذا فتغير الحق يجب
 اعتباره من جهة العقل القائم حقه بمطابقته للاشياء المتعقلة وهذه المطابقة يمكن
 تغييرها على ضربين كما تتغير ايضا كل مشابهة بتغير احد طرفيها فهي اذا تغيرت اولا بتغير
 الاعتقاد دون الواقع وثانيا بتغير الواقع دون الاعتقاد وفي كليهما يكون التغير من
 الحق الى الباطل فاذا كان عقل يستحيل فيه تغير الاعتقاد او يستحيل خفاء شيء
 على ادراكه كان الحق فيه غير متغير. والعقل الالهي كذلك كما يتضح مما مر في م ب
 ١٤ ف ١٣. فاذا حقه غير متغير. اما حق عقلنا فمتغير لا بمعنى انه محل للتغير بل
 بمعنى ان عقلنا يتغير من الحق الى الباطل لانه بهذا المعنى يصح ان يقال ان الصور
 متغيرة واما الاشياء الطبيعية فانما يقال انها حقة بالنظر الى العقل الالهي الذي ليس
 متغيرا من وجه

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على الحق الالهي
 وعلى الثاني بان الحق والموجود متساويان فاذا كما ان الموجود لا يتولد ولا يدر
 بالذات بل بالعرض من حيث يدر او يتولد هذا الموجود او ذاك كما في الطبيعيات
 ك ١ م ٢٦ كذلك يتغير الحق لا لعدم بقاء حق ما بل لعدم بقاء ذلك الحق الذي
 كان قبل

وعلى الثالث بان القضية ليست صادقة بالمعنى الذي به يقال عن غيرها من
 الاشياء الخارجة انها حقة فقط اي من حيث تستم ما نقرر في حقها من العقل الالهي
 بل يقال انها صادقة بوجه خاص من حيث تدل على الحق العقلي القائم بتطابق العقل
 والخارج ومتى ارتفع هذا التطابق تغيرت حقة الاعتقاد فيتغير صدق القضية وعلى

هذا فنقولنا: سقراط جالس: قضية صادقة في حال جلوسه بصدق الخارج من حيث هي لفظ دالٌّ وصدق الدلالة من حيث انها دالة على اعتقاد حقٍ اما في حال قيام سقراط فيبقى الصدق الاول لكنه يتغير الثاني

وعلى الرابع بان جلوس سقراط الذي هو سبب صدق قولنا: سقراط جالس: ليس له حال واحدة بعينها حال جلوس سقراط وبعد جلوسه وقبل جلوسه ولذا كان الصدق المسبب عنه مختلفاً في حاله وفي دلالة القضايا عليه في الحال والماضي والاستقبال. فاذا ليس يلزم من صدق احدى هذه القضايا الثلاث بقاء الحق بعينه غير متغير



المبحث السابع عشر

في الباطل والكذب - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في الباطل والكذب والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ هل يوجد الباطل في الخارج - ٢ هل يوجد في النفس - ٣ هل يوجد في العقل - ٤ في تقابل الحق والباطل

الفصل الاول

هل يوجد الباطل في الخارج

يُتخطى الى الاول بان يقال: بضيق ان الباطل ليس له وجود في الخارج فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٨ «إذا كان الحق ما هو موجود يتج ولا معارض ان الباطل ليس موجوداً في شيء»

٢ وايضاً ان الباطل يقال (في اللاتينية) من Fallere (اي خدع) والاشياء الخارجة لا تخدع كما في اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ لانها لا تُظهِر غير صورتها. فاذا الباطل ليس له وجود في الخارج

٣ وايضاً ان الحق يقال في الخارج بالقياس الى العقل الالهي كما مر في مب ١٦
ف ١ وكل شيء من حيث هو موجود يشبه الله فاذاً كل شيء حق فهو خالي عن
البطل وعلى هذا فليس شيء باطلاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٤ «كل
جسم فهو جسم حق ووحدة باطلة لانه يشبه الوحدة وليس بوحدة» وكل شيء
يشبه الوحدة الالهية ويخلو عنها. فالباطل اذاً موجود في جميع الاشياء

والجواب ان يقال لما كان الحق والباطل متقابلين وكل متقابلين فانهما يكونان في
شيء واحد بعينه وجب ان يبحث اولاً عن الباطل حيثما يوجد الحق اولاً اي في العقل
على انه ليس في الخارج لاحق ولا باطل الا بالقياس الى العقل. ولما كان كل شيء انما
يسمى مطلقاً باعتبار ما يلائمه بالذات واما باعتبار ما يلائمه بالعرض فلا يسمى الا من
وجه فانما يجوز ان يقال للخارج باطل مطلقاً بالقياس الى العقل الذي يتعلق به
ويقاس اليه بالذات واما بالنسبة الى عقل آخر مما يقاس اليه بالعرض فلا يجوز ان يقال
له باطل الا من وجه. والاشياء الطبيعية تتعلق بالعقل الالهي كما ان الاشياء الصناعية
تتعلق بالعقل الانساني فالصناعات اذاً يقال لها باطلة مطلقاً وبالذات من حيث
تخلو عن صورة الصناعة فيقال ان صانعاً يعمل عملاً باطلاً متى كان خالياً عن فعل
الصناعة. وعلى هذا فالاشياء المتعلقة بالله تمتنع وجود البطل فيها بالنسبة الى العقل
الالهي لان كل ما يحدث في الاشياء فانما يصدر بحسب ترتيب العقل الالهي وقد
يستثنى من ذلك الفواعل المختارة التي تقدر ان تخرج عن ترتيب العقل الالهي مما
به يقوم شر الذنب وبهذا الاعتبار تسمى الخطايا في الكتاب المقدس باطلاً وكذباً
كقوله في مز ٤: ٣ «لماذا تحبون الباطل وتبتغون الكذب» كما ان العمل المبرور
يسمى بمقابلة ذلك حق الحياة لجريانه على حسب ترتيب العقل الالهي كقوله في يو
٣: ٢١ «فاما الذي يعمل الحق فانه يقبل الى النور» واما بالنسبة الى عقلنا الذي

نقاس اليه الاشياء الطبيعية بالعرض فيمكن ان يقال لها باطلة لا مطلقاً بل من وجه
وذلك على ضربين احدهما باعتبار الدلول بحيث يقال باطل لما يدل عليه او يستحضر
بقول كاذب او بعقل كاذب وبحسب هذا الضرب يصح اطلاق الباطل على كل
شيء باعتبار ما ليس فيه كما لو قلنا ان القطر منطبقٌ كما قال الفيلسوف في
الالهيات ك ه م ٣٤ وكقول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ب ١٠ «التراجيدي
الحق هكتور كاذب» كما انه بعكس ذلك يصح ان يقال لكل شيء حق باعتبار ما
يلائمه . والثاني بطريق العلة وبهذا الاعتبار يقال باطل لما من شأنه ان يحمل على
الرأي الباطل فيه . ولما كان من طباعتنا ان نحكم على الاشياء بظواهرها بسبب ان
معرفة حاصلها عن الحس الذي يتعلق أولاً بالذات بالعوارض الخارجية كان ما يشبه
في العوارض الخارجية شيئاً آخر يقال له باطل بحسب ذلك الشيء الآخر كما ان
المرارة عسل باطل والقصدير فضة باطلة وعلى هذا قال اوغسطينوس في كتاب
المناجاة ب ٢ «انما نقول باطل لما نراه مشابهاً للحق» وقال الفيلسوف في الالهيات
ك ه م ٣٤ «يقال باطل لكل ما من شأنه ان يظهر انه على حال ليس عليها او انه ما
ليس اياه» وبحسب هذه الطريقة ايضاً يقال انسان كاذب من حيث هو ميال الى
الآراء الباطلة او الاقوال الكاذبة لا من حيث يقتدر على اختراع ذلك والآل قليل
ايضاً للحكماء والعلماء كاذبون كما نبه عليه الفيلسوف في الالهيات ك ه

اذا اجيب على الاول بان الخارج بالنسبة الى العقل يقال له حق بحسب ما هو
موجود وباطل بحسب ما ليس موجوداً ولنا كان التراجيدي الحق هكتوراً كاذباً
كما في كتاب المناجاة ٢ فلذا كما يوجد في الاشياء الموجودة شيء من اللا وجود
كذلك يوجد فيها شيء من اعتبار البطلان

وعلى الثاني بان الاشياء الخارجية لا تتخضع بالذات بل بالعرض لانها تقع مجازاً
للبطالان بمشابهتها لما ليست اياه

وعلى الثالث بانه لا يقال للاشياء الخارجة باطلة بالنسبة الى العقل الالهي مما يستلزم كونها باطلة مطلقاً بل بالنسبة الى عقلنا مما يستلزم كونها باطلة من وجه.
وعلى الرابع المورّد في المعارضة بان الناقص من الشبه او التمثيل لا يحدث حقيقة البطلان الا من حيث يفسح مجالاً للاعتقاد الباطل وعليه فليس يقال للشيء باطل حيثما توجد المشابهة بل حيثما توجد تلك المشابهة التي من شأنها ان تحمل على الاعتقاد الباطل لافي كل واحد بل في الاكثرين

الفصل الثاني

هل يوجد الباطل في الحس

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس في الحس باطلٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ « اذا كانت جميع حواس الجسد تفيد كما تتأثر فلا ادري ماذا يجب ان تتقاضاها فوق ذلك » وهكذا يظهر اننا لا نخدع من الحواس . فاذاً ليس في الحس باطلٌ

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالميات ك ٤م ٢٤ « ان الباطل غير خاص بالحس بل بالخيال »

٣ وايضاً ان الحق والباطل لا وجود لهما في غير المركبات بل في المركبات فقط والتأليف والتقسيم ليسا من شأن الحس . فاذاً ليس في الحس باطلٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ « يظهر ان جميع الحواس تخدعنا بالشبه الفرار »

والجواب ان يقال لا يجب اعتبار وجود الباطل في الحس الا على قياس وجود الحق فيه والحق ليس يوجد في الحس بمعنى ان الحس يدرك الحق بل من حيث يدرك المحسوسات ادراكاً حقيقياً كما مر في مب ١٦ ف ٢ وهذا يعرض من طريق انه يدرك الاشياء كما هي . فاذاً انما يعرض وجود الباطل في الحس من طريق انه يدرك الاشياء او

يحكم عليها بخلاف ما هي والحس إنما يدرك الأشياء من حيث يحصل فيه شبيها وشبه
شيء يحصل في الحس على ثلاثة أضرب أحدها أولاً وبالذات كحصول شبه الألوان
وغيرها من المحسوسات الخاصة في البصر والثاني بالذات لكن لا أولاً كحصول شبه الشكل
أو الحجم أو غير ذلك من المحسوسات المشتركة في البصر والثالث لا أولاً ولا بالذات
بل بالعرض كحصول شبه الإنسان في البصر لا من حيث هو إنسان بل من حيث
عرض لهذا اللون أن يكون نباتاً ولذا فالحس ليس يدرك المحسوسات الخاصة إدراكاً
باطلاً إلا بالعرض وفي الأقلين وذلك متى كانت الآلة بسبب اعتلالها لا تقبل الصورة
المحسوسة على ما ينبغي كما أن سائر المنفعلات إذا كانت معتلة تقبل أثر الفواعل
قبولاً ناقصاً ولذا يبعد المرضي الحلومراً بسبب فساد في اللسان. أما المحسوسات المشتركة
والتي هي محسوسات بالعرض فقد يحكم عليها الحس الصحيح أيضاً حكماً باطلاً لأن
الحس لا يتعلق بها قصداً بل عرضاً أو تبعاً من حيث يتعلق بغيرها
إذا اجيب على الأول بأن تأثر الحس هو نفس شعوره فاذاً من حيث أن
الحواس تفيد كما تتأثر يلزم أننا لا نتخذ في حكمنا الذي به نحكم أننا نشعر بشيء وأما
من حيث أن الحس يتأثر ببعض الأحيان بشيء على خلاف ما هو فيلزم أنه يفيدنا
بعض الأحيان بشيء على خلاف ما هو ومن ذلك نتخذ بالحس بالنظر إلى الشيء
لا بالنظر إلى الشعور
وعلى الثاني بأنه إنما يقال إن الباطل غير خاص بالحس لعدم اتخذه في موضوعه
الخاص ولذا يقال في ترجمة أخرى أوضح أن الحس ليس كاذباً بالنسبة إلى المحسوس
الخاص. وأما الخيال فأنما ينسب إليه الكذب لاستحضاره شبه شيء غائب أيضاً ولذا
فمتى نظرناظر إلى شبه شيء على أنه نفس ذلك الشيء حصل الكذب بهذا التصور
ولهذا أيضاً قال الفيلسوف في الألهيات ك ه م ٣٤ أن الظلال والتماثيل والاحلام
يقال لها باطلة من حيث تخلو عما هي ممثلة له

وعلى الثالث بان ذلك البرهان يتجه على عدم وجود الباطل في الحس على انه
مدرك للحق والباطل

الفصل الثالث

هل يوجد الباطل في العقل

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الباطل ليس يوجد في العقل فقد قال
أوغسطينوس في ٨٣ مب ٣٢ « كل من يتخدد فانه ليس بعقل ما يتخدد فيه » ويقال
ان الباطل موجود في معرفة ما باعتبار انخداعنا بها . فاذا ليس في العقل باطل
٢ وايضا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٥١ م ٣ « ان العقل مستقيم دائما » . فاذا
ليس في العقل باطل .

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ و ٢٢ « حيثما
يوجد التأليف العقلي فهناك يوجد الحق والباطل » والتأليف العقلي يوجد في العقل
فاذا الحق والباطل يوجدان في العقل

والجواب ان يقال كما ان الشيء يحصل له الوجود بصورته الخاصة . كذلك القوة
المدركة يحصل لها الادراك بشبه الشيء المدرك . فاذا كما ان الشيء الطبيعي لا
يخلو عن الوجود الذي من شأنه ان يكون له بحسب صورته لكنه يجوز ان يخلو عن
بعض العوارض او الواحق نخلو الانسان عن كونه ذارجلين لا عن كونه انسانا
كذلك القوة المدركة لا تخلو في الادراك عما شبيه صورته لكنه يجوز ان تخلو
عن شيء من لواحقه او عوارضه كما مر في الفصل السابق من ان حاسة البصر لا
تخدد في المحسوس الخاص بل في المحسوسات المشتركة التي هي لواحق له وفي
المحسوسات بالعرض . وكما ان صورة الحس الحاصلة له قصدا هي شبه المحسوسات
الخاصة كذلك صورة العقل هي شبه ماهية الشيء فالعقل اذا ليس يتخدد في تعقل
الماهية كما ان الحس ليس يتخدد في ادراك المحسوسات الخاصة لكنه قد يتخدد في

التأليف أو التقسيم باثباته للشيء الذي يعقل ماهيته ما لا يلحقه أو ما يقابله لأن
العقل في حكمه على مثل ذلك كالحس في حكمه على المحسوسات المشتركة أو
المحسوسات بالعرض ولكن مع رعاية ذلك الفرق الذي اسلفناه في الحق في مب ١٦ ف
٢ وهو ان الباطل يمكن وجوده في العقل لا بمعنى ان ادراك العقل باطل فقط بل
بمعنى ان العقل يدرك الباطل كما يدرك الحق ايضاً اما الحس فلا يوجد الباطل فيه
على انه مدرك منه كما مر في الفصل السابق. لكن لما كان بطلان العقل انما يوجد
بالذات في تأليف العقل فقط يجوز وجوده بالعرض ايضاً في فعل العقل الذي به
يدرك الماهية من حيث يخالطه تأليف العقل وهذا يمكن ان يكون على نحوين أولاً
باثبات العقل حدشي لاخر كما اذا اثبت حد الدائرة للانسان فيكون حدشي
باطلاً بالنظر الى آخر وثانياً بتأليفه بين اجزاء حذر يمنع اختلافها معاً فان الحد على
هذا الوجه ليس باطلاً بالنظر الى شيء ما فقط بل في نفسه ايضاً كما انه لو وضع
هذا الحد وهو: حيوان ناطق ذو اربع: كان مبطلاً فيه لابطاله في تأليفه بقوله:
بعض الحيوان الناطق ذو اربع: ولذا فالعقل في ادراك الماهيات البسيطة لا يمكن
ان يكون مبطلاً بل اما يكون محققاً او لا يعقل شيئاً البتة

اذا اوجب على الاول بانه لما كانت ماهية الشيء هي الموضوع الخاص للعقل
فانما يقال في الحقيقة اننا نعقل شيئاً متى رددناه الى الماهية فحكمنا عليه كما يجري في
الاقبسة البرهانية للنزعة عن البطلان وهذا معني قول اوغسطينوس: كل من يتخذ
فانه ليس يعقل ما يتخذ فيه: لانه ليس يتخذ احد في فعل من افعال العقل
وعلى الثاني بان العقل مستقيم دائماً بالنسبة الى المبادئ التي لا يتخذ فيها
لنفس السبب الذي لاجله لا يتخذ في الماهية لان للمبادئ البتة بنفسها هي التي
يلزم من معرفة حدودها معرفتها في الحال من طريق ان المحمول يؤخذ في حد
الموضوع

الفصل الرابع

هل الحق والباطل متضادان

يُتَخَطَّ إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الحق والباطل ليسا متضادين لانهما متقابلان نقابل ما هو موجود وما ليس موجوداً لان الحق هو ما هو موجود كما قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٥ وما هو موجود وما ليس موجوداً ليسا متقابلين على طريق المضادة . فاذا ليس الحق والباطل متضادين

٢ وايضا ان احد المتضادين ليس يوجد في الآخر . والباطل يوجد في الحق فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ « لو لم يكن التراجيدي تراجيدياً حقاً لما كان مكتوراً كاذباً » . فاذا ليس الحق والباطل متضادين

٣ وايضاً ليس في الله تضاد اذ ليس شيء يضاد الجوهر الالهي كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢ . والباطل مقابل لله لان الوثن يسمى في الكتاب كذباً لقوله في ارميا ٨ : « تسكروا بالكذب » اي بالاثوان على ما فسرہ الشارح . فاذا ليس الحق والباطل متضادين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ب ٢٧ حيث جعل الرأي الباطل مضاداً للرأي الحق

والجواب ان يقال ان الحق والباطل متقابلان على طريق المضادة لا على طريق الایجاب والسلب كما قال بعض وليان ذلك يجب ان يعلم ان السلب لا يثبت شيئاً ولا يعين لنفسه محلاً ولذا يجوز ان يقال على الوجود وعلى الالاموجود ككالاباصر واللاجالس فاما العدم فانه ليس يثبت شيئاً لكنه يعين لنفسه محلاً لانه سلب في المحل كما في الالهيات ك ٤ م ١٤ وك ٥ م ٢٧ فان الاعى لا يقال الالاما من شأنه ان يبصر . اما المضاد فانه يثبت شيئاً ويعين محلاً فان الاسود نوع للون . والباطل يثبت شيئاً لان الباطل اثنا يحصل من طريق انه يقال او يرى ان ما هو معدوم موجود

اوان ما هو موجود معلوم كما قال الفيلسوف في الالهيّات ك ٤ م ٢٧ لانه كما ان الحق يثبت للشيء تصويراً مساوياً كذلك الباطل يثبت للشيء تصويراً غير مساوياً ومن ذلك يتضح ان الحق والباطل متضادان

اذاً اجيب على الاول بان ما هو موجود في الخارج فهو الحق الخارجي وما هو موجود في تصور الذهن فهو الحق العقلي الذي هو الحق الاولي. فالباطل اذاً ما ليس موجوداً سي في تصور الذهن. وتصور الوجود والا وجود متضاد كما اثبت الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ان قولنا الخير ليس خيراً مضاد لقولنا الخير خيراً

وعلى الثاني بان الباطل ليس يقوم في الحق المضاد له كما ان الشر ليس يقوم في الخير المضاد له بل في الخير القابل له وانما يعرض ذلك في كليهما لان الحق والخير مضادان للباطل والشر ومساوقان للوجود. فاذاً كما ان كل علم يقوم في محلي هو موجود كذلك كل شر يقوم في خير ما وكل باطل يقوم في حق ما

وعلى الثالث بانه لما كانت المتضادات والمتقابلات على سبيل الملكة والعدم من شأنها ان تكون في شيء واحد بعينه فاذا اعتبر الله في نفسه فليس شيء مضاداً له لا باعتبار خيريته ولا باعتبار حقيقته لامتناع وجود شيء من الباطل في عقله الا انه يمكن وجود مضاد له في تصورنا لان الاعتقاد الباطل في حقه تعالى يضاد الاعتقاد الحق وبهذا الاعتبار تسمى الاوثان بالغرور المقابل للحق في حقه تعالى من حيث ان الاعتقاد الباطل في حق الاوثان مضاد للاعتقاد الحق في وحدانية الله

المبحث الثامن عشر

في حياة الله - وفيه اربعة فصول

لما كان العقل من شأن الاحياء فبعد النظر في علم الله وعقله يجب النظر في حياته

والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ أي الأشياء من شأنها ان تكون حية — ٢ في ان الحيوة ما هي — ٣ هل الحيوة ملائمة لله — ٤ هل جميع الأشياء حيوة في الله

الفصل الأول

هل من شأن جميع الأشياء الطبيعية ان تكون حية

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان من شأن جميع الأشياء الطبيعية ان تكون حية فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١ « ان الحركة كحياة ما لجميع الموجودات الطبيعية » وجميع الأشياء الطبيعية مشتركة في الحركة فهي اذاً مشتركة في الحياة

٢ وايضاً ان النبات يتصف بالحياة من حيث يشتمل في نفسه على مبدأ حركة الازدياد والانتفاص . والحركة المكانية هي اكل واسبق بحسب الطبيعة من حركة الازدياد والانتفاص كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ و ٥٧ فاذاً لما كانت جميع الاجسام الطبيعية مشتتة في انفسها على مبدأ ما للحركة المكانية يظهر ان جميع الاجسام الطبيعية حية

٣ وايضاً ان اقل الاجسام الطبيعية كالأحياء العناصر . وهي تتصف بالحياة لانه يقال مياه حية . فلأن تكون سائر الاجسام الطبيعية حية أولى بكثير

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٦ « ان النبات حي بحسب المعنى الاخير للحياة » ويمكن ان يفهم من ذلك ان النبات في آخر درجة من درجات الحياة والاجسام الجامدة ادنى من النبات . فاذاً ليس من شأنها ان تكون حية والجواب ان يقال انه من الأشياء التي تمحيا حياة ظاهرة يمكن معرفة اي الأشياء من شأنها ان تكون حية وانها لا . والحياة الظاهرة انما تلائم الحيوانات فتد قال الفيلسوف في كتاب النبات ب ١ « ان الحياة ظاهرة في الحيوانات » فاذاً التمايز لا يميز الاحياء من غير الاحياء بحسب ما يقال به للحيوانات انها حية وهو ما فيه تظهر الحياة أولاً

وتبقى آخراً وانما نقول للحيوان انه يحيا اولاً متى ابتدا ان يتحرك من نفسه ولا تنال نحكم له بالحياة ما ظهرت فيه تلك الحركة ومتى لم يكن له حركة من نفسه بل لما يتحرك من غيره فقط يقال له ميت بسبب نقصان الحياة وبذلك يتضح ان الحي في الحقيقة ما يتحرك نفسه نوعاً من الحركة سواء أخذت الحركة بالحصر كما يقال حركة لفعل شيء ناقص اي موجود بالقوة او بالفساحة كما يقال ايضاً حركة لفعل شيء كامل بحسبها يقال للتعقل والشعور تحرك كما في النفس ك ٣ م ٢٨ وهكذا فالاشياء التي تتحرك حركة ما او تفعل فعلاً ما من انفسها يقال لها حية واما الاشياء التي ليس لها بطبيعتها ان تتحرك حركة ما او تفعل فعلاً ما من انفسها فلا يجوز ان يقال لها حية الا على سبيل التشبيه

اذا اوجب على الاول بان ما أُريدَ من كلام الفيلسوف يحتمل ان يكون المراد به الحركة الاولى اي حركة الاجرام السماوية او الحركة بالعموم وعلى كليهما فلما يقال للحركة انها حياة للاجرام الطبيعية تشبيهاً لا حقيقة لان حركة السماء هي في عالم الطبائع الجسمية كحركة القلب في الحيوان التي بها تحفظ الحياة . وكذا ايضاً كل حركة طبيعية فهي بالنظر الى الموجودات الطبيعية كشبه ما للفعل الحيوي وعلى هذا فلو كان العالم الجسماني كله حيواناً واحداً بحيث يكون متحركاً عن محرك داخل كما قال بعض اللزم كون الحركة حياة لجميع الاجسام الطبيعية

وعلى الثاني بان المتحرك ليس يلائم الاجسام الثقيلة والخفيفة الا بحسب كونها مفارقة لحالها الطبيعية كما اذا كانت مفارقة لحيزها الخاص لانها متى كانت في حيزها الخاص والطبيعي تسكن . اما النبات وسائر الاشياء الحية فتتحرك بحركة حيوية بحسب كونها في حالها الطبيعية لا يقر بها اليها او بعدها عنها بل هي يبعدها عن هذه الحركة تبعدها عن حالها الطبيعية وايضاً فان الاجسام الثقيلة والحقيقة تتحرك من محرك خارج اما مولد يفيد الصورة او مزيل لما يمنع كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٢ وهكذا في لا

تحرك انفسها كالأجسام الحية

وعلى الثاني بأنه يقال للمياه حية اذا كانت ذات جري متصل لان المياه الراكدة التي ليست متصلة بمصدر جاري جرياً متصلاً يقال لها ميتة كماء الجياض والبحيرات وهذا يقال على سبيل التشبيه لانها من حيث ترى كأنها تحرك نفسها يحصل لها شبه الحياة لكنها ليس لها حقيقة الحياة لعدم حصولها على هذه الحركة من انفسها بل من العلة المولدة لها كما يعرض في حركة غيرها من الاجسام الثقيلة والخفيفة

الفصل الثاني

هل الحياة فعل ما

يُخَطَّأُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحياة فعل ما لان شيئاً ليس يُقسم إلا الى ما يجانسه. والحياة تقسم الى بعض الافعال كما يتضح من الفيلسوف في النفس ك ٢ م ١٣ حيث قسم الحياة الى اربعة اقسام الاغذاء والشعور والتحريك بحسب المكان والتعلق. فالحيوة اذا فعل ما

٢ وايضاً ان الحياة العملية يقال انها مقابلة للحياة النظرية والنظريون لا يختلفون عن العمليين الا ببعض الافعال فالحيوة اذا فعل ما

٣ وايضاً ان معرفة الله فعل ما وهذه هي الحياة كما يتضح من قول يو ١٧: ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحق وحدك » فالحيوة اذا فعل ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في النفس ك ٢ م ٣٧ « الحياة في الاحياء عين الوجود »

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي انما يدرك خاصية ماهية الشيء على انها موضوعه الخاص يستفيد من الحس الذي موضوعاته الخاصة هي العوارض الخارجة كما يتضح من البحث الآنف ٣ وهذا هو السبب في اننا من الظواهر الخارجة في شيء متصل الى ادراك ماهيته ولما كنا انما نسمي شيئاً على حسب ما ندركه كما يتضح مما مر في م ١٣

ف ١ كانت الاسماء توضع في الاغلب من الخواص الخارجة للدلالة على ماهيات الاشياء ومن ثم كانت هذه الاسماء تارة تدل حقيقة على ماهيات الاشياء الموضوعة بالاصالة للدلالة عليها وتارة تدل مجازاً على الخواص الموضوعة منها كما ينضح ان اسم الجسم موضوع للدلالة على جنس من الجوهر من كونه ذا ابعاد ثلاثة ولذا فقد يوثق في بعض الاحيان باسم الجسم للدلالة على الابعاد الثلاثة من حيث يعتبر الجسم نوعاً لكم فكنا اذاً يجب ان يقال في الحياة ايضاً لان اسم الحياة مأخوذ من بعض ظواهر الشيء الخارجة وهو تحريكه نفسه لكنه ليس موضوعاً للدلالة على ذلك بل للدلالة على الجوهر الذي يلائمه بحسب طبعه ان يحرك نفسه او يفعل فعلاً ما من نفسه وعلى هذا فليس ان يحيا سوى ان يوجد في هذه الطبيعة والحياة تدل على ذلك لكن بالمواطأة كما ان الركض يدل على ان يركض بالمواطأة فالحي اذا ليس ممولاً عرضياً بل جوهرياً ومع ذلك فقد تطلق الحياة في بعض الاحيان مجازاً على افعال الحياة المأخوذ منها اسم الحياة كقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ «ان الحياة بالاصالة هي الشعور او التعقل»

اذاً يجب على الاول بان الفيلسوف قد اراد هناك بالحياة فعل الحياة او يقال بالاولى ان الشعور والتعقل ونحوهما تطلق تارة على بعض الافعال وتارة على نفس وجود الفاعل لتلك الافعال ففي الخلقيات ك ٩ «ان الحياة هي الشعور والتعقل» اي الحصول على طبيعة حساسة وعاقلة وبهذا الاعتبار قسم الفيلسوف الحياة الى تلك الاقسام الاربعة لان اجناس الاحياء في هذه الاكوان السافلة اربعة منها ما من طبعه الاغتذاء وما يلحقه من النمو وتوليد فقط . ومنها ما من طبعه ذلك مع الشعور ايضاً كما هو واضح في الحيوانات الغير المتحركة كالاصناف . ومنها ما من طبعه فوق ذلك تحريك نفسه بحسب المكان كالحيوانات الكاملة مثل ذوات الاربع والطيور ونحوها . ومنها ما من طبعه فوق ذلك التعقل كالاناسي

وعلى الثاني بانه يقال افعال الحياة للافعال التي مبادئها في نفس الفواعل بحيث تبحث انفسها على هذه الافعال وقد يعرض لبعض الافعال ان يكون لها في الناس لا مبادئ طبيعية فقط كالقوى الطبيعية بل اشياء زائدة على ذلك ايضاً كالملكات التي تميل بهم الى بعض اجناس من الافعال بما يشبه ان يكون ميلاً طبيعياً وتجعل ان تكون تلك الافعال لذينة. ومن ذلك يقال على نحو من انحاء التشبيه ان ذلك الفعل الذي يلذ به الانسان ويميل اليه ويدأب عليه ويوجه اليه حياته يقال له حياة الانسان ومن ثم يقال لبعض انهم ذوو حياة شهوانية وبعض انهم ذوو حياة محدودة وبهذا الوجه تمتاز الحياة النظرية عن العملية وبه ايضاً يقال لمعرفة الله انها الحياة الابدية. وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثالث

هل المحبة ملائمة لله

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الحياة ليست ملائمة لله لانه يقال لبعض الاشياء انها حية من حيث انها تحرك انفسها كما مر في الفصل السالف. والله ليس بلائمه ان تحرك. فاذا ليس بلائمه ان يكون حياً وايضاً كل ما يحيا فيجب ان يكون فيه مبدأ للحياة ولذا قيل في كتاب النفس ٣١ م ٢ ان النفس هي «علة الجسم الحي ومبدؤه» والله ليس له مبدأ. فاذا ليس بلائمه ان يكون حياً

٣ وايضاً ان مبدأ الحياة في الاحياء التي عندنا هو النفس النامية التي ليس لها وجود الا في الجسمانيات. فاذا ليس بلائمه غير الجسمانيات ان تكون حية

لكن يعارض ذلك قوله في مر ٨٣ : ٣ «يرغم قلبي وجسمي للاله الحي»

والجواب ان يقل ان الحياة موجودة في الله بغاية معناها الحقيقي وليان ذلك يجب اعتبار انه لما كان يقال لبعض الاشياء انها حية من حيث انها تفعل من انفسها وليس

كانها محرّكة من غيرها فكما كن هذا الامر اكل ملاءمة لشيء كانت الحياة فيه اكل . على ان في المحركات والتحركات ثلاثة امور مترتبة لان الغاية تحرك الفاعل أولاً والفاعل الاصيل ما يفعل بصورته وهو قد يفعل احياناً بالآلة لا تفعل بقوة صورتها بل بقوة الفاعل الاصيل وهي اما ثانياً اجراء الفعل فقط . فاذا من الاشياء ما يحرك نفسه من غير نظير الى الصورة او الغاية المركوزة فيه من الطبيعة بل بالنظر الى اجراء الحركة فقط اما الصورة التي بها يفعل والغاية التي لاجلها يفعل فمعيّتان له من الطبيعة وهذا كالنبات الذي يحرك نفسه بحسب الصورة المركوزة فيه من الطبيعة من غير ما نظير الا الى اجراء الحركة بحسب الازدياد والانتقاص ومنها ما يحرك نفسه ليس بالنظر الى اجراء الفعل فقط بل وبالنظر الى الصورة التي هي مبدأ الحركة والتي يكتبها بنفسه وهذا كالحيوّنات التي مبدأ حركتها هي الصورة التي ليست مركوزة فيها من الطبيعة بل مكتوبة بالحس . ولذا فكما كن لما حس اكل كانت تحرك نفسها على وجه اكل لان ما ليس له الاحاسة لمس فقط فهو يحرك نفسه بحركة الانبساط والانقباض فقط كالاصداف التي تفوق قليلاً حركة النبات . اما ما له قوة حسية كاملة ليس على ادراك ما يلاصقه ويناسه فقط بل على ادراك ما هو بعيد عنه ايضاً فانه يحرك نفسه الى بعيد بحركة تدريجية . غير ان هذه الحيوانات وان استفادت بالحس الصورة التي هي مبدأ الحركة لكنها لا تعين لذاتها بانفسها غاية فعلها او حركتها بل ان هذه الغاية مركوزة فيها من الطبع الذي بغيرته تحرك الى فعل شيء بالصورة المدركة بالحس ولذا كان فوق هذه الحيوانات ما يحرك نفسه مع النظر ايضاً الى الغاية التي يعينها لنفسه وهذا لا يتم الا بالعقل الذي من شأنه ان يعرف المطابقة بين الغاية والمنغياً ويسوق احدهما الى الآخر من ثم كانت حيوة الموجودات الناطقة اكل وجهاً لانها اكل تحريكاً لانفسها ودليل ذلك ان في انسان واحد بعينه تحرك القوة العقلية القوى الحسية والقوى الحسية تحرك بامرها الالات

التي تجري الحركة كما نشاهد ايضاً في الصناعات ان صناعة ركوب البحري الملاحه تأمر صناعة بناء السفينة وهذه تأمر صناعة الاجراء فقط في إعداد المادة على ان عقلنا وان حرك نفسه نحو بعض الاشياء الا ان منها ما هو معين له من الطبيعة كالمبدي الاول التي يمتنع تغييره بالنسبة اليها والغاية القصوى التي يمتنع عدم ارادته لها . فاذا وان كان يحرك نفسه بالنظر الى بعض الاشياء لكنه بالنظر الى بعض آخر يجب ان يتحرك من غيره . فاذا ما كان طبعه نفس تعقله وليس ما هو مطبوع عليه معيناً له من غيره فهذا هو البالغ الدرجة العليا من الحيوة . وهذا هو الله . فالحيوة اذا موجودة فيه على غاية الكمال ولذا بعد ان اوضح الفيلسوف في الالهيات ك ١٥ ١١ هـ ان الله عاقل اتج ان له حيوة بالغة غاية الكمال ودائمة لان عقله بالغ غاية الكمال ودائم الوجود بالفعل

اذا اجيب على الاول بان الفعل فعلا ان على ما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدهما ما يتعدى الى موضوع خارج كالتسخين والقطع والثاني ما يستقر في نفس الفاعل كالتمعن والشعور والارادة والفرق بينهما ان الفعل الاول ليس كمال الفاعل المحرك بل كمال المتحرك والفعل الثاني هو كمال الفاعل فاذا لكون الحركة هي فعل المتحرك يقال للفعل الثاني من حيث هو فعل الفاعل حركة على سبيل التشبيه لانه كما ان الحركة هي فعل المتحرك كذلك هذا الفعل هو فعل الفاعل وان تكن الحركة فعل شي ناقص اي موجود بالقوة وفعل الفاعل فعل شي كامل اي موجود بالفعل كما في كتاب النفس م ٢٨ فاذا كما يقال للتعقل حركة يقال لما يتعقل نفسه انه يحرك نفسه وبهذا المعنى ايضاً اثبت افلاطون ان الله يحرك نفسه لا بمعنى الحركة التي هي فعل شي ناقص

وعلى الثاني بان الله كما هو نفس وجوده ونفس تعقله كذلك هو نفس حياته ولذا فهو حي من دون ان يكون لحياته مبدأ

وعلى الثالث بان الحياة في هذه الاكوان السافلة مقبولة في طبيعة فاسدة تفتقر في حفظ النوع الى التولد وفي حفظ الشخص الى الغذاء ولهذا ليس يوجد في هذه الاكوان السافلة حيوة من دون نفس نامية ولا كذلك الامر في الاشياء الغير الفاسدة

الفصل الرابع

هل جميع الاشياء حيوة في الله

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ليس جميع الاشياء حيوة في الله ففي اع ١٧: ٢٨ «فيه نحميا ونحرك ونوجد» وليس جميع الاشياء حركة في الله. فاذا ليس جميع الاشياء حيوة فيه

٢ وايضاً ان جميع الاشياء موجودة في الله وجودها في المثال الاول. والمثلاث يجب ان تكون مطابقة للمثال. فاذا لما لم تكن جميع الاشياء حية في انفسها يظهر ان ليس جميع الاشياء حيوة في الله

٣ وايضاً ان الجوهر الحي افضل من كل جوهر غير حي كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ فلو كان ما ليس حياً في نفسه حيوة في الله لكان وجوده في الله احق من وجوده في نفسه في ما يظهر وهذا باطل في ما يظهر لوجوده في نفسه بالفعل وفي الله بالقوة

٤ وايضاً كما يعلم الله الخيرات وما يحدث في زمان ما كذلك يعلم الشرور وما يقدر على إحداثه ولن يحدث ابداً فلو كانت جميع الاشياء حيوة في الله من حيث هي معلومة منه لكانت الشرور ايضاً وما لن يحدث ابداً حيوة في الله في ما يظهر من حيث انها معلومة منه وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في يوا ٤: «ما كُنْ كان حيوة فيه» وجميع الاشياء ما خلا الله مكوّنة. فاذا جميع الاشياء حيوة في الله

والجواب ان يقال ان حيوة الله هي عين تعقله كما تقدم في الفصل السابق. والعقل

والمعقول والعقل شيء واحد بعينه في الله . فإذا هما يوجد في الله على انه معقول فهو عين حياته . فإذا لما كانت جميع الاشياء للبدعة من الله موجودة فيه على انها معقولة يلزم ان جميع الاشياء فيه عين الحياة الالهية

إذا اجيب على الاول بان المخلوقات يقال انها موجودة في الله على ضربين اولاً من حيث انها واقعة تحت قدرته ومستحفظة بها كما نقول لما في مقدورنا انه موجود فينا وبهذا الاعتبار يقال للمخلوقات انها موجودة في الله بحسبما هي في طبائعها الخاصة ايضاً وعلى هذا المعنى يجب حمل قول الرسول « فيه نميا وتحرك ونوجد » لان الله هو ايضاً علة حياتنا وجودنا وتحركنا . وثانياً يقال ان الاشياء موجودة في الله على طريقة وجود الشيء في العارف وهي بهذا الاعتبار موجودة في الله بمقتضاها الخاصة التي ليست في الله منافية لذاته . فالاشياء اذا باعتبار وجودها في الله على هذا الوجه هي عين ذاته ولما كانت الذات الالهية حيوة وليست حركة كانت الاشياء على هذه الطريقة من الكلام ليست في الله حركة بل حيوة

وعلى الثاني بان التمثيلات انما يجب مطابقتها للمثال في حقيقة الصورة لا في كيفية الوجود لجواز ان تختلف كيفية وجود الصورة في المثال والتمثيل كما ان صورة البيت لها في عقل الصانع وجود مجرد عن المادة ومعقول وفي البيت الخارج عن العقل وجود مادي ومحسوس فكذا اذن حقائق الاشياء التي ليست حية في انفسها هي في العقل الالهي حيوة لان لها في العقل الالهي وجوداً الهياً

وعلى الثالث بانه لو لم يكن من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة بل الصورة فقط لكان وجود الاشياء الطبيعية يمثّلها في العقل الالهي احق من وجودها في انفسها من كل وجه ولذا قال افلاطون ان الانسان المجرد كان انساناً حقاً اما الانسان المادي فانسان بالشاركة . لكن لما كان من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة يجب ان يقال ان للاشياء مطلقاً في العقل الالهي وجوداً احق من وجودها في ذاتها لان لها في العقل

الالهي وجوداً غير مخلوق وفي ذاتها وجوداً مخلوقاً. اما وجودها على وجه الخصوص كالانسان او الفرس فهو في طباعها الخاص احق منه في العقل الالهي لان الوجود المادي من حقيقة الانسان وهو غير حاصل لما في العقل الالهي كما ان للبيت في عقل الصانع وجوداً اشرف من وجوده في المادة الا ان البيت الذي في المادة يقال باحق من البيت الذي في العقل لان ذاك بيتٌ بالفعل وهذا بيتٌ بالقوة وعلى الرابع بان الشرور وان تكن موجودة في علم الله من حيث انها مندرجة تحت علمه لكنها ليست موجودة في الله على انها مخلوقة او محفوظة منه ولا على ان لها فيه حقيقة خاصة لانه انما يعلمها بمقتضى الخبرات. فاذا لا يجوز ان يقال ان الشرور حيوة في الله. اما ما ليس يوجد في زمان ما فقد يمكن ان يقال انه حيوة في الله بحسب كون المراد بالحيوة التعقل فقط من حيث انها تعقل من الله لا بحسب كون المراد بالحيوة مبدأ الفعل



المبحث التاسع عشر

في ارادة الله — وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بالعلم الالهي ينبغي ان نبحث في ما يتعلق بالارادة الالهية ونبحث اولاً في ارادة الله ثم في ما يتعلق بالارادة مطلقاً ثم في ما يتعلق بالعقل بالنسبة الى الارادة. اما الارادة فالبحث فيها يدور على اثني عشرة مسألة — ١ هل يوجد في الله ارادة — ٢ هل يريد الله غيره — ٣ هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة — ٤ هل ارادة الله هي علة الاشياء — ٥ هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلة ما — ٦ هل نعم الارادة الالهية دائماً — ٧ هل ارادة الله متغيرة — ٨ هل توجب ارادة الله المرادات — ٩ هل يريد الله الشرور — ١٠ هل الله ذو اختيار — ١١ هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله — ١٢ هل يصح ان يجعل للارادة الالهية خمسة دلائل

الفصل الأول

هل يوجد في الله ارادة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله ارادة لان موضوع الارادة هو الغاية والخير . وليس يجوز جعل غاية الله : فاذا ليس في الله ارادة
٢ وايضاً ان الارادة ضرب من الشهوة . ولما كانت الشهوة لتعلق بامر غير مُحَرَّر في تدل على نقص والنقص ليس بليق بالله . فاذا ليس في الله ارادة
٣ وايضاً ان الارادة محركٌ متحركٌ كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ والله هو المحرك الاول الغير المتحرك كما هو مثبت في الطبيعيات ك ٨ م ٤٩ فاذا ليس في الله ارادة .

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢ : ٢ « لتختبروا ما مشيئة الله »
والجواب ان يقال انه يوجد في الله ارادة كما يوجد فيه عقل لان الارادة تتبع العقل لانه كما ان الشيء الطبيعي له وجودٌ بالفعل بصورته كذلك العقل عاقل بالفعل بصورته المعقولة . وكل شيء هو من النسبة الى صورته الطبيعية بحيث انه متى لم يكن حاصلاً عليها يميل اليها ومتى حصل عليها يسكن فيها وكذا الحال في كل كمال طبيعي مما هو خير الطبيعة . وهذه النسبة الى الخير تسمى في ما خلا عن المعرفة شوقاً طبيعياً . فاذا الطبيعة العقلية ايضاً لما الى الخير المتصور بالصورة المعقولة مثل هذه النسبة اي بحيث انها متى حصلت عليه تسكن فيه ومتى لم تكن حاصلةً عليه تروده وكلا الامرين من شأن الارادة فاذا الارادة موجودة في كل ذي عقل كوجود الشهوة الحيوانية في كل ذي حس وهكذا يجب ان يكون في الله ارادة لان فيه عقلاً وكما ان تعقله هو عين وجوده كذلك وجوده ايضاً هو عين ارادته

اذا اجيب على الاول بانه وان لم يكن شيء غير الله غايةً له لكنه هو غاية لجميع الاشياء المبدعة منه وذلك بذاته لكونه خيراً بذاته كما مر بيانه في مب ٦ ا ٣ لما أن

الغاية تضمن حقيقة الخير

وعلى الثاني بان الارادة فينا من قبيل القوة الشهوانية التي وإن كانت تسمى من
الاشتهاء لكنها ليس بتحصير فعلها في اشتها ما ليست حاصلة عليه بل انها تحب ايضاً
ما هي حاصلة عليه وتلذ به وبهذا الاعتبار يجعل في الله الارادة الحاصلة ابداً على الخير
الذي هو موضوعها لعدم مغايرتها له ذاتاً كما مر في جرم الفصل

على الثالث بان الارادة التي موضوعها الاصيل هو الخير الخارج عنها يجب ان
تكون متحركة من غيرها لكن موضوع ارادة الله هو خيرته التي هي عين ذاته فإذا
لكون ارادة الله هي عين ذاته فهي لا تتحرك من غيرها بل من نفسها فقط على حسبها
يقال للتعلل والارادة حركة وبهذا المعنى قال افلاطون ان المحرك الاول يحرك
نفسه كما مر

الفصل الثاني

هل يريد الله غيره

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يريد غيره لان ارادته عين
وجوده . والله ليس مغايراً لذاته . فإذا ليس يريد غيره

٢ وايضاً ان المراد يحرك المريد كما ان المشتبه يحرك الشهوة كما في كتاب النفس ٣

م ٥٤ . فإذا لو اراد الله شيئاً غيره لكأن ارادته تتحرك من شيء آخر وانه محال

٣ وايضاً اي مريد يكفيه مراد ما فهو ليس يطلب شيئاً خارجاً عنه . والله تكفيه

خيرته و ارادته تشبع منها . فإذا ليس يريد شيئاً غيره

٤ وايضاً ان فعل الارادة يتكرر بكثرة الارادات فلو كان الله يريد نفسه وغيره

لكان فعل ارادته متكرراً وكذا وجوده ايضاً اذ هو عين ارادته وهذا مستحيل . فإذا

ليس يريد غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تس ٤ : ٣ » ان ارادة الله انما هي تقديس

انفسكم»

والجواب ان يقال ان الله ليس يريد نفسه فقط بل غيره ايضاً وهذا بين من المشابهة التي اسلفناها قريباً لان الشيء الطبيعي ليس يميل طبعاً الى خيره الخاص حتى يحرزه متى لم يكن حاصلًا عليه او يسكن فيه عند حصوله عليه فقط بل حتى يفيضه ايضاً على غيره ما امكن ولذلك نرى ان كل فاعل من حيث انه موجود بالفعل وكامل يفعل ما يشبهه ولذا كان من شأن الخيرية ايضاً ان تُسمم الواحد غيره في الخير الذي له على قدر الطاقة وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الالهية الصادر عنها بشبه ما كل كمال. فاذا اذا كانت الاشياء الطبيعية من حيث انها كاملة تُسمم غيرها في خيرها فاولى بكثير ان يكون من شأن الخيرية الالهية ان تُسمم غيرها في خيرها بشبه ما على قدر الاستطاعة. فاذا الله يريد نفسه وغيره لكنه يريد نفسه على انه غاية وغيره على انه مغنياً من حيث يليق بالخيرية الالهية ان يشارك فيها غيرها ايضاً اذا اجيب على الاول بانه وان كانت ارادة الله في الحقيقة نفس وجوده الا ان بينهما فرقاً اعتبارياً بحسب اختلاف وجه تعقلهما والتعبير عنهما كما يتضح مما مر في مب ١٣ ف ٤ لان قولي الله موجود لا يفيد نسبة الى شيء كما يفيد ذلك قولي الله يريد. ولذا فهو وان لم يكن شيئاً مغايراً لذاته لكنه يريد شيئاً مغايراً لذاته وعلى الثاني بان الباعث على ارادة ما نريده لغاية قائم ككله بالغاية وهذا ما يحرك الارادة ويظهر ذلك على الاخص في ما نريده لغاية فقط لان من يريد ان يشرب شراباً مرّاً فلا يريد فيه الا الصحة وهذا وحده ما يحرك ارادته وليس الشأن كذلك في من يشرب الشراب الحلو الذي ليس يريد شربه لاجل الصحة فقط بل قد يمكن ان يريد لذاته ايضاً. فاذا لما كان الله لا يريد غيره الا لغاية وهي خيريته كما مر في الفصل السابق ليس يلزم ان يحرك ارادته شيء غير خيريته وهكذا كما انه يعقل غيره بتعقله ذاته كذلك يريد غيره بارادته خيريته

وعلى الثالث بان كون خيرية الله كافية لارادته لا يستلزم انه لا يريد شيئاً آخر بل انه لا يريد شيئاً آخر الا باعتبار خيريته كما ان العقل الالهي ايضاً وان كان مستكملاً بعرفته الذات الالهية لكنه يعرف فيها غيرها

وعلى الرابع بانه كما ان العقل الالهي واحد لانه ليس يرى الكثير الا في واحد كذلك الارادة الالهية واحدة وبسببها لانها لا تريد الكثير الا بواحد وهو خيريته تعالى

الفصل الثالث

هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة لان كل ازمي ضروري . وكل ما يريد الله فانه يريد منذ الازل والا لكانت ارادته متغيرة . فاذا كل ما يريد فانه يريد بالضرورة

٢ وايضاً ان الله يريد غيره من حيث انه يريد خيريته . وهو يريد خيريته بالضرورة فاذا يريد غيره بالضرورة

٣ وايضاً كل ما هو طبيعي لله فهو ضروري لان الله واجب الوجود لذاته ومبدأ كل وجوب كما مر بيانه في مب ٢ ف ٣ وارادته لكل ما يريد طبيعة له اذ لا يجوز ان يكون فيه شيء غير طبيعي كما في الالهيات ك ٥ م ٦ . فاذا كل ما يريد فانه يريد بالضرورة

٤ وايضاً ان لا وجوب الوجود وامكان الملاوجود سيان فاذا لم تكن ارادته شيئاً مما يريد واجباً كان ممكناً ان لا يريد وان يريد ما ليس يريد فاذا تكون الارادة الالهية حادثة بالنظر الى كلا الامرين وهكذا تكون ناقصة لان كل حادث ناقص ومتغير ٥ وايضاً ما الى طرفين فليس يحصل عنه فعل ما لم يترجم الى واحد من شيء آخر كما قال الشارح في الطبيعيات ك ٢ م ٨ . فلو كانت ارادة الله في بعض الاشياء الى طرفين للزم ان تترجم الى المعلول من آخر وهكذا يكون لها علة متقدمة عليها

٦ وايضاً كل ما يعلمه الله فانه يعلمه بالضرورة . وكما ان علم الله عين ذاته كذلك ارادته . فاذا كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ١١: ١ « من يعمل كل شيء بحسب مشورة ارادته » وما نعمله بحسب مشورة الارادة فلسنا نريده بالضرورة . فاذا ليس كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له ضروري على ضربين مطلقاً وفرضاً فيعكم على شيء انه ضروري مطلقاً من نسبة الحدود كأن يكون المحمول واقعاً في حد الموضوع كضرورة كون الانسان حيواناً او كأن يكون الموضوع داخل في حقيقة المحمول كضرورة كون العدد زوجاً او شفعاً وليس كذلك ضرورة كون مقراط جالساً فهو اذا ليس ضرورياً بالاطلاق بل يمكن ان يقال له ضروري بالفرض لانه اذا فرض كونه جالساً فمن الضرورة ان يكون جالساً حال جلوسه . فاذا لا بد في المرادات الالهية من اعتبار ان كون الله يريد شيئاً ضروري مطلقاً لكن هذا لا يصدق في جميع ما يريد لان ارادة الله لها نسبة ضرورية الى خيريته التي هي موضوعها الخاص ولذا كان الله يريد خيريته بالضرورة كما ان ارادتنا ايضاً تريد السعادة بالضرورة كما ان لكل قوة غيرها ايضاً نسبة ضرورية الى موضوعها الخاص والاصل كنسبة البصر الى اللون لان من حقيقته ان يتوجه اليه اما غير الله فانما يريد الله من حيث يتوجه الى خيريته على انها غايته على اتنا متى اردنا الغاية فلا نريد المغي بالضرورة الا اذا كان بحيث يتوقف عليه وجود الغاية كاردتنا الطعام متى اردنا حفظ الحياة والسفينة متى اردنا الإبحار اما ما ليس يتوقف عليه الغاية فلا نريده بالضرورة كاردتنا فرساً للسير لجواز ان نسير بدونه وقس على ذلك غيره . فاذا لما كانت خيرية الله كاملة وليس يتوقف وجودها على غيرها اذ ليس يزيد عليها شيئاً من الكمال يلزم ان ارادته غيره ليست ضرورية مطلقاً وهي مع ذلك ضرورية فرضاً لانه متى فرض

انه يريد يتمتع ان لا يريد لامتناع تتيار ارادته
اذا اجيب على الاول بان ارادة الله منذ الازل كل ما يريد لا تستلزم ضرورة
ارادته اياه الا فرضاً
وعلى الثاني بان الله وان اراد خيرته بالضرورة لكنه لا يريد بالضرورة ما يريد
لاجل خيرته لعدم توقف وجودها على غيرها
وعلى الثالث بان ارادة الله لشيء مما لا يريد بالضرورة ليست طبيعية له ولكنها
ليست ايضاً غير طبيعية له او مضادة لطبعه بل اختيارية
وعلى الرابع بانه قد يكون لعلّة واجبة نسبة غير واجبة الى بعض المعلولات لمكان
نقص المعلول لا العلة كما ان لقوة الشمس نسبة غير واجبة الى بعض ما يحدث هنا
بالامكان لا لمكان نقص قوة الشمس بل لمكان نقص المعلول الصادر عن العلة
صدوراً غير واجب وكذا كون الله يريد لا بالضرورة شيئاً مما يريد ليس يعرض عن
نقص الارادة الالهية بل عن النقص الذي يلائم المراد بحسب حقيقته اي لكونه
بحيث لا يتوقف عليه كمال الخيرية الالهية وهذا النقص يلحق كل خير مخلوق
وعلى الخامس بان العلة الحادثة لذاتها يجب ترجيحها الى المعلول من شيء
خارج اما الارادة الالهية الواجبة لذاتها فهي ترجح ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة
غير واجبة

وعلى السادس بانه كما ان الوجود الالهي واجب في ذاته كذلك الارادة الالهية
والعلم الالهي . والعلم الالهي له نسبة ضرورية الى المعلومات وليس للارادة نسبة
ضرورية الى المرادات وذلك لان العلم يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في العالم
والارادة تتعلق بها بحسب وجودها في انفسها . فاذا لما كان جميع ما عدا الله له وجود
ضروري بحسب كونه في الله واما بحسب كونه في نفسه فليس له ضرورة مطلقة
بحيث يكون واجباً لذاته كان كل ما يعلمه الله فانه يعلمه بالضرورة وليس كل ما

يريد فانه يريد بالضرورة

الفصل الرابع

هل ارادة الله هي علة الاشياء

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ارادة الله ليست علة الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٤ مقاً ١ « كما ان شمسات تبر كل ما يقبل الاشتراك في نورها بغير قياس او انتخاب بل بوجودها كذلك الخير الالهي ايضاً يفيض بذاته اشعة خبيرته على جميع الموجودات » وكل ما يفعل بالارادة فانه يفعل عن قياس وانتخاب . فالله اذا ليس يفعل بالارادة . فاذا ليست الارادة الالهية علة الاشياء ٢ وايضاً ما بالذات فهو الاول في كل رتبة كما ان الاول في رتبة ذوات النار ما هو نار بالذات . والله هو الفاعل الاول . فاذا هو فاعل بذاته التي هي طبعه . فاذا يفعل بالطبع لا بالارادة . فاذا ليست الارادة الالهية علة الاشياء ٣ وايضاً كل ما كان علة لشيء بوجوده على حال كذا فهو علة بالطبع لا بالارادة فان النار هي علة التسخين لكونها حارة واما البناء فهو علة البيت لانه يريد ان يصنعه وقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ « انما نحن موجودون لان الله خير » فاذا الله انما هو علة الاشياء بطبعه لا بارادته ٤ وايضاً ان الشيء الواحد معلل بعلة واحدة وقد مر في مب ١٤ ف ٨ ان المخلوقات معللة بعم الله . فاذا ليس يجب تعليل الاشياء بارادته لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٦ « كيف يبقى شيء لم ترده » والجواب ان يقال لا بد من القول بان ارادة الله هي علة الاشياء وان الله يفعل بارادته لا بضرورة طبعه خلافاً لبعض ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجه — اما اولاً فمن ترتيب العلل الفاعلة لانه لما كان العقل والطبع انما يتعلان لغاية كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٤٩ فلا بد ان يتعين للفاعل الطبيعي الغاية والوسيلة

اللازمة لها من عقل اعلى كما يتعين للسهم الغرض والحركة من الراي . فاذا لا بد ان يكون الفاعل العقلي والارادي متقدماً على الفاعل الطبيعي . فاذا لا بد ان يكون فعل الله بالعقل والارادة لكونه الاول في رتبة العلل الفاعلة - واما ثانياً فمن حقيقة الفاعل الطبيعي الذي من شأنه ان يصدر مفعولاً واحداً لان الطبيعة تفعل على وتيرة واحدة بعينها ما لم يمنعها مانع وذلك لانها تفعل من حيث هي كذا فادامت كذا لا تفعل الا كذا لان لكل فاعل طبيعي وجوداً محدوداً . فاذا لما لم يكن الوجود الالهي محدوداً بل مشتملاً في ذاته على كل كمال الوجود امتنع ان يكون فعله بضرورة الطبع الا اذا أثر شيئاً غير محدود وغير متناه في الوجود وهذا مستحيل كما يتضح مما مر في مب ٧ ف ٢ . فهو اذا ليس بفعل بضرورة الطبع بل الاثار المحدودة تصدر عن كماله الغير المتناهي بحسب تعيين ارادته وعقله - واما ثالثاً فمن نسبة المعلولات الى العلة فان المعلولات انما تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها لان كل فاعل يفعل ما يشبهه ووجود المعلولات السابق في العلة انما يكون بحسب حال العلة فاذا لما كان وجود الله هو عين تعقله كانت معلولاته موجودة سابقاً فيه بالطريقة المعقولة وتصدر عنه بالطريقة المعقولة فاذا بطريق الارادة لان مسيله الى فعل ما يُصوّر في عقله من شأن الارادة . فاذا ارادة الله هي علة الاشياء اذا اجيب على الاول بان ديونيسيوس لم يقصد بذلك الكلام نفي الانتخاب عن الله مطلقاً بل من وجه اي من حيث ان الله ليس يشرك في خيريته بعض الاشياء فقط بل جميعها اي باعتبار تضمن الانتخاب معنى الانتقاء وعلى الثاني بانه لما كانت ذات الله هي نفس تعقله وارادته فكونه يفعل بذاته يستلزم ان يفعل بطريق العقل والارادة وعلى الثالث بان الخير هو موضوع الارادة فاذا انما يقال « انما نحن موجودون لان الله خير » من حيث ان خيرية الله هي الباعث له على ارادة جميع ما عداه كما

مرّ قريباً في الفصل الثاني

وعلى الرابع بان معلولاً واحداً بعينه يعلّل عندنا ايضاً بالعلم على انه مرشّد به تُصوّر صورة الفعل وبالارادة على انها آمرة لان الصورة باعتبار وجودها في العقل فقط لا نترجح الى الوجود او انلا وجود في المعلول الا بالارادة فالعقل النظري اذا لا يقول شيئاً من جهة الفعل واما القوة فهي بمنزلة العلة الاجرائية لانها هي المبدأ الغير المتوسط للفعل . على ان هذه جميعها شيء واحد في الله

الفصل الخامس

هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلّة ما

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز تعليل الارادة الالهية بعلّة ما فقد قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ « من يجبر ان يقول ان الله ابدع جميع الاشياء بغير داع » على ان ما هو داع للفاعل المختار الى الفعل فهو علة لارادته ايضاً . فاذا ارادة الله معللة بعلّة ما

٢ وايضاً ان الاشياء التي تُفعل من المريد الذي لا يريد شيئاً لعلّة لا يجب تعليلها بغير ارادة المريد . و ارادة الله هي علة جميع الاشياء كما مرّ بيانه في الفصل السابق فلو لم تكن ارادته معللة بعلّة ما لما وجب ان يلتبس في جميع الاشياء الطبيعية علة سوى الارادة الالهية فقط فلم يكن فائدة في العلوم التي تُعنى ببيان علل بعض المعلولات وهذا باطل في ما يظهر . فاذا يجوز تعليل الارادة الالهية بعلّة ما

٣ وايضاً ما يُفعل من المريد لغير علة فهو يتعلّق بجبرّد ارادته . فاذا لو لم تكن ارادة الله معللة بعلّة لكّنت جميع المبدعات متعلّقة بجبرّد ارادته وغير معللة بعلّة أخرى وهذا باطل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ١٣ مب ٢٨ « كل علة مؤثّرة فهي اعظم مما يؤثر » وليس شيء اعظم من ارادة الله . فاذا لا يجب ان يلتبس لها علة

والجواب ان يقال ان ارادة الله ليست معللة بعلة اصلاً وليان ذلك فليعلم انه لما كانت الارادة تابعة للعقل كان تعليل ارادة مريد كتعليل تعقل عاقل وحكم العقل في ذلك انه اذا عقل كلاً من المبدأ والنتيجة على حياله كان تعقل المبدأ علة لمعرفة النتيجة اما اذا لحظ النتيجة في المبدأ مدرجاً كليهما معاً بنظرة واحدة لم تكن معرفة النتيجة معللة بتعقل المبادئ لان الشيء لا يعمل بنفسه لكنه يعقل مع ذلك ان المبادئ علة للنتيجة . وكذا الحال في الارادة التي نسبة الغاية الى المقياً فيها كنسبة المبادئ الى النتائج في العقل وعلى هذا فاذا اراد مريد بفعل الغاية وبفعل آخر المقياً كانت ارادة الغاية فيه علة لارادة المقياً اما اذا اراد الغاية والمقياً بفعل واحد امتنع ذلك لان الشيء لا يعمل بنفسه غير انه يصدق ان يقال انه يريد توجيه المقياً الى انفاية . على ان الله كما يعقل في ذاته جميع الاشياء بفعل واحد كذلك يريد في خبرته جميع الاشياء بفعل واحد فاذا كما ان تعقله العلة ليس علة تعقله المعلولات بل هو يعقل المعلولات في العلة كذلك ارادته الغاية ليست علة لارادته المقياً لكنه مع ذلك يريد توجيه المقياً الى الغاية فهو اذا يريد ان يوجد هذا بسبب ذاك لكنه ليس يريد هذا بسبب ذاك

اذ اجيب على الاول بان الله ليس يريد شيئاً لغير داع لا بمعنى ان شيئاً يكون علة لارادته بل بمعنى انه يريد ان يوجد شيء بسبب شيء آخر وعلى الثاني بانه لما كان الله يريد وجود المعلولات بحيث تصدر عن عال معينة حفظاً لنظام الاكوان لم يكن التماس علل اخرى مع ارادة الله على غير فائدة بل انما لا يكون في ذلك فائدة لو التمس علل اخرى على انها اولية وغير متعلقة بالارادة الالهية وهذا الذي عناه اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالث ٣ ب ٢ « قد شاء غي الفلاسفة ان يستدلوا المعلولات بالحادثة الى علل اخرى ايضاً لانهم لم يكونوا يستطيعون ان يروا بالكلية العلة العالية على سائر العلل كلها اي ارادة الله »

وعلى الثالث بانه لما كان الله يريد ان توجد المعلولات بسبب العلل كانت جميع المعلولات التي تفترض معلولاً آخر لا تتعلق بإرادة الله وحدها بل بشيء آخر أيضاً .
 اما المعلولات الأولى فتتعلق بالإرادة الالهية وحدها كما اذا قلنا ان الله اراد ان يكون
 لانسان يدان ليساعدا العقل في فعل افعال مختلفة واراد ان يكون له عقل ليكون
 انساناً واراد ان يكون انساناً ل يتمتع به او لثمة العالم مما لا يجوز استاده الى غايات
 اخرى مخلوقة وراه هذه ولذا كانت هذه المعلولات متعلقة بإرادة الله وحدها اما غيرها
 فبترتيب علل اخرى أيضاً

الفصل السادس

هل تتم إرادة الله دائماً

يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان إرادة الله لا تتم دائماً فقد قال الرسول
 في ١ تيمو ٢: ٤ « الله يريد ان جميع الناس يخلصون ويلبسون الى معرفة الحق »
 وهذا خلاف الواقع . فاذا ارادة الله لا تتم دائماً
 ٢ وايضاً ان نسبة الارادة الى الخير كنسبة العلم الى الحق . والله يعلم كل حق فهو
 اذا يريد كل خير لكن ليس كل خير يحدث لانه يمكن حدوث خيرات كثيرة
 وهي مع ذلك لا تحدث . فاذا ارادة الله لا تتم دائماً
 ٣ وايضاً ان إرادة الله لكونها العلة الاولى لا تنفي العلل المتوسطة كما مر في الفصل
 السابق على انه قد يمكن تخلف معلول العلة الاولى بسبب نقص العلة الثانية كتخلف
 معلول القوة المحركة بسبب ضعف الساق . فاذا قد يمكن ايضاً تخلف معلول الارادة
 الالهية بسبب نقص العلل اثنائية . فاذا ارادة الله لا تتم دائماً
 لكن يعارض ذلك قوله في مر ١١٣: ٣ « الله كل ما شاء صنع »

والجواب ان يقال لا بد من تمام ارادة الله دائماً وليبان ذلك يجب ان يُعتبر انه لما
 كان الأثر يطابق الفاعل في صورته كان حكمه العلل الفاعلة كحكم العلل الصورية

وحكم الصورانه وان جاز خلوص شيء عن صورة ما جزئية لا يجوز مع ذلك خلوص شيء عن الصورة الكلية فقد يمكن وجود شيء ليس انساناً او حياً لكنه ليس يمكن وجود شيء ليس موجوداً . فاذا هذا الحكم بعينه يجب ان يعرض في العلل الفاعلة فقد يمكن ان يحدث شيء خارجاً عن ترتيب علة فاعلة جزئية لكن ليس يمكن ان يحدث خارجاً عن ترتيب العلة الكلية المندرج تحتها جميع العلل الجزئية واذا تخلف المعلول عن علة ما جزئية فانما ذلك بسبب علة أخرى جزئية مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية فالمعلول اذا لا يمكن ان يخرج بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية وهذا واضح ايضاً في الجسمانيات فقد يمكن ان يمنع نجم عن اصدار أثره الا ان كل أثر صادر في الجسمانيات عن علة جسمانية مانعة يجب استاده بطل متوسطة الى القوة الكلية التي للسماء الاولى فاذا لما كانت ارادة الله هي العلة الكلية لجميع الاشياء يستحيل تخلف معلولها فاذا ما يظهر انه خارج عن الارادة الالهية بحسب ترتيب فهو يرجع اليها بحسب ترتيب آخر كما ان الخاطئ الذي في حد ذاته يخرج بالخطأ عن الارادة الالهية يقع في ترتيبها من حيث يعاقب بعدلها

اذا اجيب على الاول بان آية الرسول وهي الله يريد ان جميع الناس يخلصون الخ تحتمل ثلاثة معانٍ الاول ان يكون المراد بها التوزيع الملائم فيكون معناها ان الله يريد ان يخلص جميع الناس الذين يخلصون ليس لانه ليس انسان لا يريد ان يخلص بل لانه ليس يخلص انسان لا يريد ان يخلص كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ١ ب ٨ . والثاني ان يكون المراد بها التوزيع على اجناس الافراد لاعلى افراد الاجناس فيكون معناها ان الله يريد ان يخلص بعض من كل رتبة بشرية ذكوراً واناثاً يهوداً وامماً صغاراً وكباراً لا جميع افراد كل رتبة . والثالث ان يكون المراد بها الارادة السابقة لا الارادة اللاحقة كما قال الهمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٩ الا ان هذا التفصيل ليس معتبراً من جهة الارادة الالهية اذ

ليس فيها شيء متقدم او متأخر بل من جهة المرادات ولهم ذلك يجب ان يعتبر ان كل شيء انما يراد من الله من حيث هو خير وقد يكون شيء في اعتباره الاول الذي به يعتبر على الاطلاق خيراً او شراً الا انه اذا اعتبر مع مقارن ما مما هو اعتبار لاحق له كان بعكس ذلك كما ان حياة الانسان خير وقتله شر بحسب الاعتبار المطلق لكنه اذا اضيف على انسان انه قاتل وان في حياته خطراً على الجمهور كان بهذا الاعتبار قتله خيراً وحياته شراً فاذا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يحيا لكنه بالارادة اللاحقة يريد ان القاتل يُقتل وكذا الله فانه يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يخلص لكنه يريد بالارادة اللاحقة ان بعض الناس يهلكون بحسب اقتضاء عدله ومع ذلك فليس ما نريده بالارادة السابقة فاننا نريده مطلقاً بل من وجه لان الارادة تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها وهي موجودة في انفسها وجوداً جزئياً فاذا انما نريد شيئاً مطلقاً متى اردناه مع ملاحظة جميع علائقه الجزئية وهذا ارادة له بالارادة اللاحقة فاذا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد مطلقاً ان القاتل يُقتل لكنه يريد من وجه ان يحيا اي من حيث انه انسان فاذا اولى ان يقال لذلك ميل ارادي من ان يقال له ارادة مطلقة وهكذا يتضح ان كل ما يريد الله مطلقاً يحدث وان لم يحدث ما يريد بالارادة السابقة

وعلى الذي بان فعل القوة المدركة انما يكون بحسب وجود المدرك في المدرك اما فعل القوة الشهوانية فهو يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها على ان كل ما يمكن ان يتضمن حقيقة الوجود والحق فهو كله موجود بالقوة في الله لكنه ليس يوجد كله في المخلوقات ولذا كان الله يدرك كل حق لكنه ليس يريد كل خير الا من حيث يريد ذاته الموجود فيها بالقوة كل خير

وعلى الثالث بان العلة الاولى انما يمكن تحلف معلولها بسبب نقص العلة الثانية

متى لم تكن أولى على وجه كلي بحيث يندرج تحتها جميع العمل لأنها متى كانت كذلك فلا يمكن خروج المعلول بحال عن ترتيبها وكذا هي إرادة الله على ما مر في جرم الفصل

الفصل السابع

هل إرادة الله متغيرة

يُخطئ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن إرادة الله متغيرة فقد قال الرب في تلك ٦: ٧ «ندمت على خلقي الإنسان» وكل من يندم على ما فعل فهو ذو إرادة متغيرة . فإذا الله ذو إرادة متغيرة

٢ وايضاً قال الرب بلسان ارميا ١٨: ٧ «اتكلم على أمة وعلى مملكة لا تلع واهدم واهلك فان رجعت تلك الأمة عن شرها فاني اندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها» فإذا الله ذو إرادة متغيرة

٣ وايضاً كل ما يفعله الله فانه يفعله مختاراً . وهو ليس يفعل دائماً على وتيرة واحدة فانه قد امر برعاية المراسيم الشرعية مرة ونهى عنها أخرى . فهو اذا ذو إرادة متغيرة ٤ وايضاً ما يريد الله فليس يريد مضطراً كما مر في الفصل الثالث فهو اذا يقدر ان يريد امراً بعينه وان لا يريد . وكل ما كان بالقوة الى المتقابلات فهو متغير كما ان ما يمكن وجوده ولا وجوده متغير بحسب الجوهر وما يمكن حصوله ولا حصوله هنا متغير بحسب الحيز . فالله اذا متغير بحسب الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في عد ٣٣: ١٩ «ليس الله انساناً فيكذب ولا كجني البشر فيتنير»

والجواب ان يقال ان إرادة الله ليست متغيرة بوجه ولكن لا بد في ذلك من اعتبار أن تغيير الإرادة غير إرادة تغيير بعض الأشياء غير فقد يمكن ان يريد مرید بإرادة واحدة بعينها مستمرة على نحو غير متغير ان يفعل الآن امر ثم أن يفعل ضده . غير ان الإرادة انما تتغير متى ابتدأ مرید ان يريد ما لم يرد قبل او بدله في ما اراده وهذا

لا يمكن حدوثه إلا إذا قُدِّرَ تغيير سابق من جهة المعرفة او من جهة استعداد جوهر المرید لانه لما كانت الارادة تتعلق بالخير فقد يمكن المرید ان يتبدى به ارادة شيء من جديد على ضربين الاول ان يتبدى من جديد ان يكون له خيراً ما لا يكون كذلك بدون تغييره كما انه اذا اقبل البرد يتبدى الاصطلاح بالنار ان يكون خيراً مما لم يكنه من قبل . والثاني ان يعرف من جديد ان شيئاً خيراً له مع انه كان جاهلاً بذلك من قبل لاننا انما نستعمل الرأي والمشورة لنعلم ما هو خير لنا . وقد حققنا في مب ٩ ف ١٤ ف ٥ ان جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين بوجه من الوجوه .
فاذا يجب ان تكون ارادته غير متغيرة بوجه من الوجوه

اذا اوجب على الاول بان تلك الآلة الالهية يجب حملها على وجه المجاز تشبيهاً بنا لاننا متى ندمنا تنقض ما صنعناه وان امكن ذلك من دون تغير الارادة اذ قد يمكن ايضاً لانسان من دون تنير ارادته ان يصنع امرأ ناولياً ان ينقضه في ما بعد فاذا انما يقال ان الله ندم على سبيل مشابهة الفعل من حيث انه قد اباد بالطوفان عن وجه الارض الانسان الذي كان قد صنعه

وعلى الثاني بان ارادة الله لكونها العلة الاولى والكلية لا تنفي العلل المتوسطة التي في قدرتها اصدار بعض المخلوقات الا انه لما كانت جميع العلل المتوسطة غير مساوية لقدرة العلة الاولى كان في قدرة الله وعلمه وارادته امور كثيرة لا تندرج تحت ترتيب العلل السافلة كبعث لعازرومن ثم فاذا نظرناظر الى العلل السافلة كان له ان يقول لعازر لن يبعث واذا نظر الى العلة الاولى الالهية كان له ان يقول لعازر سوف يبعث . والله يريد كلا هذين الامرين اي ان شيئاً سيحدث وقتاً ما بحسب العلة السافلة لكنه لن يحدث بحسب العلة العالية او بالعكس . فاذا على هذا يجب ان يقال ان الله قد ينبي ان شيئاً سيحدث بحسب كونه مندرجاً في ترتيب العلل السافلة كأن يعتبر بحسب استعداد الطبيعة او الاستحقاقات لكنه لا يحدث لكونه

على خلاف ذلك في العلة السالفة الالهية وهذا كما اثبتنا حقيقاً بقوله في اش ٣٨ : ١ « اوص ليبتك لا تلك تموت ولا تعيش » : مع انه لم يحدث كذلك لانه كان منذ الازل على خلاف ذلك في علم الله وارادته المتزهة عن التغير ومن ثم قال غريغوريوس في اديياته ك ١٦ ب ٥ « ان الله يغير الحكم لكنه لا يغير المشورة » اي مشورة ارادته . فاذا قوله تعالى اندم مجاز لان الناس متى لم يجزوا ما اوعدوا به يظهر انهم نادمون عليه وعلى الثالث بانه لا يصح ان يتج من ذلك البرهان ان الله ذو ارادة متغيرة بل انه يريد تغيير الاشياء .

وعلى الرابع بان ارادة الله شيئاً وان لم تكن ضرورية مطلقاً لكنها ضرورية فرضاً بسبب كون الارادة الالهية غير متغيرة كما مر في الفصل الثالث :

الفصل الثامن

هل توجب ارادة الله المراتدات

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان ارادة الله توجب المراتدات فقد قال اغوستينوس في انكيريدون ب ١٠٣ : « ليس يخلص الآمن يريد الله ان يخلص ولذا يجب ان يسأل ان يريد لانه ان اراد شيئاً وجب حدوثه »

٢ وايضاً كل علة لا يمكن منعها فانها توجب معلولها لان الطبيعة ايضاً تفعل دائماً شيئاً واحداً بعينه ما لم يمنعها مانع كافي الطبيعة ك ٢ م ٨٤ وارادة الله لا يمكن منعها فقد قال الرسول في رو ٩ : ١٩ « من الذي يقاوم مشيئته » . فاذا ارادة الله توجب المراتدات

٣ وايضاً ما هو واجب بشيء متقدم فهو واجب مطلقاً كوجوب موت الحيوان لتركبه من المتضادات . ومخلوقات الله تنسب الى الارادة الالهية نسبتها الى شيء متقدم تستفيد منه الوجوب لصدق الشرطية في قولنا : ان اراد الله شيئاً كان : وكل شرطية صادقة فهي ضرورية فاذا يلزم ان كل ما يريد الله واجب مطلقاً

لكن يعارض ذلك ان كل الخيرات التي تحدث فإله يريد حدوثها فلو كانت ارادته توجب المراتد للزم أن جميع الخيرات تحدث بالايجاب فيطسل الاختيار والرأي ونحوها

والجواب ان يقال ان الارادة الالهية توجب بعض المراتد لا جميعها. وقد عال قوم ذلك بالعلل المتوسطة لان ما تصدره الارادة الالهية بالعلل الواجبة فهو واجب وما تصدره بالعلل الحادثة فهو حادث لكن هذا قاصر في ما يظهر من وجهين اما أولاً فلان معلول علته أولى انما يكون حادثاً بسبب العلة الثانية من طريق ان معلول العلة الاولى يمنع بنقص العلة الثانية كما تمنع قوة الشمس بنقص النبات. وليس يمكن لنقص العلة الثانية لئلا كان ان يمنع ارادة الله عن اصدار معلولها. واما ثانياً فلانه لو كان تمييز الحوادث من الواجبات مستنداً الى العلل الثانية فقط لكان ذلك دون قصد الله وارادته وهذا محال. فالاولى اذاً ان يعلل ذلك بنفوذ قوة الارادة الالهية لانه متى كان لعلته ما قوة نافذة على الفعل فالمعلول يتبع العلة ليس في ما يحدث فقط بل في حال الحدوث او الوجود اذاً ما يعرض ان يولد الابن مبايناً لايه في العوارض المتعلقة بحال الوجود بسبب ضعف القوة الفاعلة في النطفة. فاذاً لما كانت قوة الارادة الالهية في غاية النفوذ ليس يلزم ان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث ايضاً على الحال التي يريد الله ان يحدث عليها والله يريد ان يحدث بعض الاشياء بالايجاب وبعضها بالحدوث رعيماً لترتيب الاشياء اللازم لكمال العالم ولذا قد اعد لبعض المعلولات عللاً واجبة يمتنع التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالضرورة وبعضها عللاً جائزة يمكن التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالحدوث. فاذاً حدوث المعلولات المرادة من الله بالحدوث ليس لان العلل القريبة حادثة بل انما هيأ الله لها عللاً حادثة لانه اراد ان تحدث بالحدوث

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس الموزد يجب فيه حمل ايجاب المراتد

من الله على الايجاب الشرطي لا المطلق لغزيرة صدق الشرطية في قولنا : ان اراد الله هذا وجد بالايجاب :

وعلى الثاني بان عدم مقاومة شيء للارادة الالهية يستلزم لان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث بالحدوث او بالوجوب ما يريد حدوثه كذلك وعلى الثالث بان المتاخرات تستفيد الوجوب من المتقدّمات بحسب حال المتقدّمات . فاذا ما يحدث ايضاً من الارادة الالهية انما يكون له ذلك الايجاب الذي يريد الله ان يكون له اي المطلق او الشرطي فقط وهكذا لا تكون جميع الاشياء واجبة مطلقاً

الفصل التاسع

هل يريد الله الشرور

يُتَخَطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الله يريد الشرور لانه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدث الشرور خير فقد قال اوغسطينوس في انكريدون ب ٩٦ : « ولئن لم تكن الشرور من حيث هي شرور خيرات لكن حدوثها خير حتى لا توجد الخيرات فقط بل الشرور ايضاً » فالله اذا يريد الشرور

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ : « ان الشريفيد لكمال العالم » وقال اوغسطينوس في انكريدون ب ١٠ و ١١ : « ان الجمال المحجب الذي للعالم حاصل عن جميع الاشياء حتى ان ما يدعى فيه شراً اذا احسن ترتيبه واحل محله يزيد جداً فضل الخيرات حتى انها تقلدو بمقايستها بالشرور او فر اعجاباً وافضل بمدوحية » : والله يريد كل ما يعود الى كمال انعماله لان هذا اخص ما يريد الله في المخلوقات فهو اذا يريد الشرور

٣ وايضاً ان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على طريق التناقض . والله ليس يريد عدم حدوث الشرور والا لزم ان ارادته لائمه دائماً لحدوث بعض

الشرور فهو اذا يريد حدوث الشرور

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في ٨٣ مب ٢ «ليس يقع انسان بعمل انسان حكيم» والله اعظم من كل انسان حكيم فلأن لا يقع احدٌ بعمله اولى بكثير مما يحدث بعمله فانه يحدث بإرادته. فاذاً ليس يقع انسان بإرادة الله ومن المحقق ان الانسان يقع بكل شر فلهذا لا يريد الشرور

والجواب ان يقال لما كانت حقيقة الخير هي حقيقة المشتبه كما مر في مب ٥ ف ١ وكان الشر مقابلاً للخير فلا يمكن ان شرّاً يشتبه من حيث هو شرّاً لا بالشهوة الطبيعية ولا بالشهوة الحيوانية ولا بالشهوة العقلية التي هي الإرادة الا انه قد يشتبه شرّاً بالعرض من حيث يلزم عن خير ما وهذا ظاهر في كل شهوة لان الفاعل الطبيعي لا يقصد العدم او الدثور بل الصورة التي يقارنها عدم صورة أخرى وكون شيء مما هو فساد شيء آخر فان الاسد القاتل الابل يقصد الطعام الذي يقارنه قتل الحيوان وكذا الزاني فانه يقصد اللذة التي يقارنها قباحة الاثم. والشر المقارن للخير ما هو عدم خير آخر. فاذاً ليس يشتبه الشر اصلاً ولا بالعرض الا اذا كان الخير المقارن له الشر يؤثر بالشهوة على الخير المنعدم بالشر على ان الله لا يؤثر بإرادته خيراً على خيرته لكنه يؤثر بها خيراً على خير آخر فهو اذا لا يريد اصلاً شر الاثم الذي ينعدم به توجه الى الخير الالهي لكنه يريد شر النقص الطبيعي او شر العقاب بإرادته الخير الذي يقارنه هذا الشر كما انه بإرادته العدل يريد العقاب بإرادته حفظ الترتيب الطبيعي يريد دثور بعض الاشياء طبعاً

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً قالوا ان الله وان لم يرد الشرور لكنه يريد وجودها او حدوثها لان الشرور وان لم تكن خيرات الا ان وجودها او حدوثها خير ومستندهم في ذلك ان ما هو شر في نفسه فهو متجه الى خير ما وكانوا يظنون ان القول ان وجود الشرور او حدوثها خير مبني على هذا الاتجاه لكن هذا غير مستقيم

لان الشر ليس يتجه الى الخير بالذات بل بالعرض لان حصول خير ما عن فعل الخاطئ
انما هو بغير قصده كما ان ظهور فضل الشهداء في احتمال اضطهاد الملوك البغاة لم
يكن من قصد هؤلاء الملوك . فاذا لا يجوز ان يقال ان القول ان وجود الشر او
حدوثه خير مبني على هذا الاتجاه الى الخير اذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما يصدق
عليه بالعرض بل باعتبار ما يصدق عليه بالذات

وعلى الثاني بان الشر لا يفيد لكمال العالم وجماله الا بالعرض كما مر في الجواب
السابق . فاذا ما قاله ايضاً ديونيسيوس من ان الشر يفيد لكمال العالم فانما اراد به
الزام الخصم على نحو ما وايقاعه في المحال

وعلى الثالث بانه وان كان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلين على طريق
التناقض الا ان ارادة حدوث الشرور وارادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على طريق
التناقض لكون كل منهما موجباً فانه اذا لا يريد حدوث الشرور ولا يريد عدم
حدوثها بل يريد ان يسمح بحدوثها وهذا خير

الفصل العاشر

هل الله ذو اختيار

يُتَخَطَّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الله ليس بذئ اختيار فقد قال ايرونيموس
في كلامه على الابن الشايط في رسالته ١٤ الى داماس «ان الله وحده لا يخطأ (ولا
يمكن ان يخطأ) اما ما سواه فلكونه مختاراً فيستطيع ان يميل (اي ان يميل ارادته)
الى كل من الطرفين »

٢ وايضاً ان الاختيار هو قوة للعقل والارادة بها يُتَخَبَّر الخير والشر . والله لا يريد
الشر كما مر في الفصل السابق . فاذا ليس فيه اختيار

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الايمان ٢ ب ٣ «ان الروح القدس
يؤتي كلاً بحسب ما يريد» اي بحسب اختيار ارادته لا بحسب الايجاب

والجواب ان يقال ان لنا اختياراً في ما لا نريده بالايجاب او بالفرقة الطبيعية فان ارادتنا ان نكون سعداء ليست بالاختيار بل بالفرقة الطبيعية ولهذا فان سائر الحيوانات التي تتحرك الى شيء بالفرقة الطبيعية لا يقال انها تتحرك بالاختيار . فاذا لما كان الله يريد خيرته بالايجاب وغيرها لا بالايجاب كما مر بيانه في الفصل الثالث كان له اختيار في ما يريده لا بالايجاب

اذا اجيب على الاول بان مراد ابروفوسوس في ما يظهر نفي الاختيار عن الله لا مطلقاً بل من جهة الميل الى الخطيئة فقط

وعلى الثاني بانه لما كان شر الاثم يقال من جهة الابتعاد عن الخيرية الالهية التي بها يريد الله جميع الاشياء كما مر في ف ٣ كان من البين ان يمتنع ان يريد شر الاثم ومع ذلك فان ارادته تتعلق بالمتقابلات من حيث يقدر ان يريد وجود هذا ولا وجوده كما نقدر نحن دون اثم ان نريد الجلوس وان لا نريده

الفصل الحادي عشر

هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه ليس يجب تمييز ارادة الدليل في الله لانه كما ان ارادة الله هي علة الاشياء كذلك علمه . والعلم الالهي ليس يجعل له دلائل فكذا اذا الارادة الالهية لا يجب جعل دلائل لها

٢ وايضاً كل دليل لا يطابق مدلوله فهو كاذب . فاذا الدلائل التي تجعل للارادة الالهية اما ان تكون غير مطابقة لما فتكون كاذبة او مطابقة فلا يكون فيها فائدة . فاذا لا يجب جعل دلائل للارادة الالهية

لكن يعارض ذلك ان ارادة الله واحدة لكونها نفس ذاته وهي قد يعبر عنها احياناً بصيغة الجمع كقوله في مز ١١٠ : ٢ « اعمال الرب عظيمة مدبرة طبعاً لجميع ارادته » فاذا يكون دليل الارادة يطبق احياناً على الارادة نفسها

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء يقال في حق الله حقيقةً وبعضها يقال مجازاً كما مر في مب ١٨ ف ٣ ومتى استعير بعض الانفعالات الانسانية لله مجازاً فانما يكون ذلك على سبيل مشابهة الأثر فإذا ما يكون عندنا دليلاً على انفعال يُعبر عنه في الله باسم ذلك الانفعال مجازاً كما ان من عادة الغضب عندنا ان يتقموا فكان الانتقام دليلاً على الغضب ولذا متى وُصف الله بالغضب كان اسم الغضب معبراً به عن الانتقام وكذا ما يكون فينا عادة دليلاً على الإرادة يقال له أحياناً في الله إرادة مجازاً كما انه اذا أمر أمر بشيء كان ذلك دليلاً على انه يريد فعله وعلى هذا يقال أحياناً للأمر الإلهي إرادة الله مجازاً كقوله في متى ٦: ١٠ «لكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض» الا ان بين الإرادة والغضب فرقاً من جهة ان الغضب لا يقال على الله حقيقةً البتة لتضمنه الانفعال في مفهومه الأولي والإرادة يقال عليه حقيقةً ولذا كان في الله إرادة حقيقية وإرادة مجازية فالإرادة الحقيقية يقال لها إرادة الرضى والإرادة المجازية يقال لها إرادة الدليل اطلاقاً للإرادة على دليل الإرادة

إذا اجيب على الأول بان العلم ليس علته لما يُفعل الا بالإرادة لاننا لسنافعل ما نعلمه الا اذا اردناه ولذا لا يُجعل للعلم دليل كما يُجعل للإرادة وعلى الثاني بان دلائل الإرادة يقال لها إرادات الهية ليس لانها دلائل على كون الله يريد بل لان الاشياء التي تكون فينا عادة دلائل الإرادة يقال لها في الله إرادات الهية كما ان الانتقام ليس دليلاً على وجود الغضب في الله بل انما يقال له في الله غضب من حيث انه عندنا دليل على الغضب

الفصل الثاني عشر

هل يصح ان يُجعل للإرادة الإلهية خمسة دلائل

يُتحلى الى الثاني عشر بان يقال: يظهر انه ليس يصح ان يُجعل للإرادة الإلهية خمسة

دلائل اي النبي والأمر والمشورة والفعل والسماح لان ما يأمرنا به الله او يشير به علينا يفعله بعينه احياناً فينا وما ينهانا عنه يسمع به بعينه احياناً . فاذا ليس يجب جعل كل منهما قسماً للآخر

٢ وايضاً ان الله ليس يفعل شيئاً إلا برادته كما في حك ١١ وارادة الدليل ممتازة عن ارادة الرضى . فاذا ليس يجب ادراج الفعل تحت ارادة الدليل

٣ وايضاً ان الفعل والسماح يتعلقان بجميع المخلوقات على وجه العموم لان الله يفعل في جميع الاشياء ويسمح بحدوث شيء في جميع الاشياء . والأمر والمشورة والنهي مخنصة بالخلقة الناطقة فقط . فاذا ليس يصح اندراجها في قسمة واحدة اذ ليست من رتبة واحدة

٤ وايضاً ان الشر يحدث على انحاء أكثر من انحاء الخير لان الخير يحدث على نحو واحد اما الشر فعلى جميع الانحاء كما يتضح ذلك من الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ ومن ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فاذا ليس يصح ان يجعل للشر دليل واحد فقط اي النبي وللخير دليلان اي المشورة والأمر

والجواب ان يقال انه يقال دلائل الارادة لتلك الاشياء التي نبين بها عادة اننا نريد شيئاً ويمكن لمبين أن يبين انه يريد شيئاً اما بنفسه او بغيره أما بنفسه فمتى فعل شيئاً اما بالقصد او بالتبعية وبالعرض فيفعل بالقصد متى فعل شيئاً بنفسه وحيث يقال ان دليل الارادة هو الفعل ويفعل بالتبعية متى لم يمتنع الفعل لان مزيل المانع يسمى محرّكاً بالعرض كما في الطبيعيات ك ٣٢ م ٨ وحيث يقال ان دليل الارادة هو السماح . واما بغيره فمتى حمل غيره على فعل شيء اما بطريق الاكراه وهذا يكون بالأمر بما يريد والنهي عن ضده واما بطريق الاقتناع وهذا يخص بالمشورة . فاذا لما كان يتبين بهذه الطرق ان مريداً يريد شيئاً فلذلك يطلق احياناً اسم الارادة الالهية على هذه الامور الخمسة على انها دلائل الارادة لان كون الامر

والمشورة والنهي يقال لها ارادة الله واضح من قوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الارض» وكون السماح والفعل يقال لها ذلك فواضح من قول اوغسطينوس في انكريدون ب ٩٥ «ليس يحدث شيء الا اذا اراد القادر على كل شيء ان يحدث اما بسماحه به ان يحدث او بإحداثه إياه» او يقال ان نسبة السماح والفعل الى الحاضر مختصاً اولها بالشر وثانيهما بالخير ونسبة النهي والامر والمشورة الى المستقبل مختصاً اولها بالشر والثاني بالخير الواجب والثالث بالخير الزائد اذا اجيب على الاول بانه ليس بمنع ان ميئاًيين على انحاء مختلفة انه يريد شيئاً واحداً بعينه كما ليس بمنع وجود اسماء كثيرة تدل على شيء واحد بعينه . فاذا لامانع ان يكون شيء واحد بعينه مورداً للامر والمشورة والفعل والنهي والسماح وعلى الثاني بانه كما يمكن ان يُدَلَّ مجازاً على ان الله يريد ما لا يريد به بالارادة الحصرية كذلك يمكن ان يُدَلَّ مجازاً على انه يريد ما يريد به بالحصر . فاذا لامانع من ان ارادة الرضى و ارادة الدليل تعلقان بشيء واحد بعينه . والفعل متحد دائماً بارادة الرضى بخلاف الامر والمشورة لانه يتعلق بالحاضر وهما يتعلقان بالمستقبل ولانه مفعول الارادة بالذات وهما مفعولها بالغير كما مر في جرم الفصل وعلى الثالث بان الخليقة الناطقة هي ربة فعلها ولذا يجعل الارادة الالهية دلائل خصوصية بالنظر اليها من حيث ان الله يسوقها لان تفعل باختيارها وبنفسها اما ما عداها من المخلوقات فليس يفعل الا متحركاً من الفعل الالهي ولذا لم يكن محل بالنظر الى ما عداها الا للفعل والسماح وعلى الرابع بان شر الائم وان حدث على انحاء متكررة لكنه يتفق في كونه مخالفاً للارادة الالهية ولذا لم يجعل بالنظر الى انشور الا دليل واحد وهو النهي واما الخيرات فهي تنسب الى الخير الالهية على طرق مختلفة لان منها ما لا سبيل لنا بدونه ان نحصل على التمتع بالخيرية الالهية واعتبار هذا يجعل الامر . ومنها ما نحصل

به على ذلك بوجه اتم وباعتبار هذا تجعل المشورة . او يقال ان المشورة لا تتعلق
باجتلاب الخيرات الكبرى فقط بل باجتئاب الشرور الصغرى ايضاً

المبحث العشرون

في محبة الله - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق مطلقاً بإرادة الله . والمجزء الشهواني يوجد فيه عندنا الانفعالات
النفسانية كالتفرح والمحبة ونحوهما وملكات النضائل المختلفة كالعدل والشجاعة ونحوهما . فاذن
سننظر اولاً في محبة الله ثم في عدله ورحمته . اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١
هل يوجد في الله محبة - ٢ هل يحب جميع الاشياء - ٣ هل احد الاشياء احب اليه من
الآخر - ٤ هل الافضل احب اليه

الفصل الاول

هل يوجد في الله محبة

يُنْخَطِى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله محبة اذ ليس فيه انفعال .
والمحبة انفعال . فاذا ليس في الله محبة

٢ وايضاً ان كلاماً من المحبة الغضب والحزن ونحو ذلك قسيم للآخر . والحزن والغضب
ليس يقالان على الله الامجازاً . فكذلك المحبة ايضاً

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « لمحبة قوة موحدة وموئقة »
وهذا يمنع ان يكون له محل في الله لكونه بسيطاً . فاذا ليس في الله محبة
لكن يعارض ذلك قوله في ايو : ٤ : ١٦ « الله محبة »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات المحبة في الله فان الحركة الاولى للارادة وكل
قوة شوقية هي للمحبة لانه لما كان فعل الارادة وكل قوة شوقية يتوجه الى الخير
والشر على انهما موضوعه الخاص وكان الخير موضوعاً للارادة والشهوة بالاصالة

وبالذات واما الشر فبالتبعية وبالعير اي من حيث يقابل الخير يجب ان تكون
افعال الارادة والشهوة الملاحظة لخير متقدمة طباعاً على افعالها الملاحظة الشر كمتقدم
الفرح على الحزن والمحبة على البغض لان ما بالذات متقدم دائماً على ما بالعير . وايضاً
فما هو اعم فهو اقدم بالطبع ولذا كانت نسبة العقل الى مطلق الحق متقدمة على نسبتها
الى بعض الحقيقت الجزئية على ان من افعال الارادة والشهوة ما يلاحظ الخير تحت
قيد مخصوص كما يتعلق الفرح واللذة بالخير الحاضر والحاصل والشوق والرجاء بالخير
الذي لم يحصل بعد . اما المحبة فتلاحظ الخير بالعموم حاصلًا او غير حاصل فهي اذا
الفعل الاول بالطبع للارادة والشهوة ولذا كانت سائر الحركات الشهوية تفترض
المحبة كالاصل الاول لانه ليس يتشوق احد الا للخير المحبوب ولا يفرح احد الا بالخير
المحبوب والبغض ايضاً لا يتعلق الا بما يصاد الشيء المحبوب وكذا من البين ان الحزن
ونظائره تستند الى المحبة استنادها الى المبدأ الأول . فاذا كل من كان فيه ارادة
او شهوة يجب ان يكون فيه محبة لانه اذا ارتفع الاول ارتفع الباقي وقد حققنا في
مب ١٩ ف ١ : ان في الله ارادة . فاذا لا بد من اثبات المحبة فيه
اذا اجيب على الاول بان القوة المدركة لا تحرك الا بتوسط القوة الشهوية وكما ان
العقل الكلي عندنا يحرك بتوسط العقل الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ و ٥٨
كذلك الشهوة العقلية التي يقال لها الارادة انما تحرك عندنا بتوسط الشهوة الحسية
وعلى هذا فالحرك الاول للجسد عندنا هو الشهوة الحسية ولذا كان فعل الشهوة الحسية
مضموناً دائماً ببعض تغير في الجسد ولا سيما من جهة القلب الذي هو المبدأ الأول
للحركة في الحيوان كما قال الفيلسوف في اقسام الحيوانات ك ٢ ب ١ وك ٣ ب ٤
فاذا افعال الشهوة الحسية من حيث تستصحب تغير اجسامياً تسمى انفعالات بخلاف
افعال الارادة . فاذا المحبة والفرح واللذة انما هي انفعالات من جهة ان المراد بها افعال
الشهوة الحسية لا من جهة ان المراد بها افعال الشهوة العقلية وهي من هذه الجهة

ثُبَّتَ في الله ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٧ ان «الله يفرح بفعل واحد
وسبيل» ولذلك بعينه فهو يجب بدون انفعال
وعلى الثاني بان انفعالات الشهوة الحسية يعتبر فيها شيء بمنزلة المادة وهو التغير
الجسماني وشيء بمنزلة الصورة وهو ما كان من جهة الشهوة كما ان الذي بمنزلة المادة
في الغضب هو التهاب الدم حول القلب او نحو ذلك والذي بمنزلة الصورة هو شهوة
الانتقام كما في كتاب النفس م ١ و ١٥ و ٦٣ على ان هذه الاشياء ايضاً منها ما يتضمن
نقصاً من جهة ما هو بمنزلة الصورة كالشوق المتعلق بالخير الغير الحاصل والحزن
المتعلق بالشر الحاصل وكذا الحال في الغضب المفترض للحزن ومنها ما ليس يتضمن
نقصاً كالحبة والفرح . فاذا لما كان لا يجوز في حقه تعالى شيء من هذه الاشياء
باعتبار ما هو بمنزلة المادة فيها كما مر في الجواب السابق كانت تلك الاشياء التي
تتضمن نقصاً ولو من جهة الصورة لا يمكن جوازها في حقه تعالى الا مجازاً بسبب
مشابهة الأثر كما مر في م ب ٣ ف ٢ اما ما ليس يتضمن نقصاً فيقال على الله حقيقة
كالهبة والفرح لكن بدون انفعال كما مر قريباً وفي البحث الآنف ف ٢
وعلى الثالث بان فعل الهبة يتجه دائماً الى امرين الخير الذي يريد مريد لواحد
ومن يريد له الخير لان الهبة الحقيقية لواحد هي ارادة الخير له . فاذا متى احب واحد
نفسه فانه يريد الخير لنفسه وهكذا يلتمس توحيد ذلك الخير بنفسه على قدر طاقته
وبهذا الاعتبار يقال للهبة قوة موحدة حتى في الله لكن بدون تركيب لأن ذلك
الخير الذي يريد له نفسه ليس مغايراً لنفسه اذ هو خير بذاته كما مر بيانه في م ب ٤
ف ١ و ٣ ومتى احب غيره فانه يريد له الخير وينزله في ذلك منزلة نفسه ناسباً للخير
اليه نسبتاً اباه الى نفسه وبهذا الاعتبار يقال للهبة قوة مؤلفة لان صاحبها يجمع
غيره الى نفسه جاعلاً نفسه بالنسبة اليه مثله بالنسبة الى نفسه وهكذا فالهبة الالهية
ايضاً قوة مؤلفة من دون تركيب موجودة في الله من حيث يريد الخيرات لما عدا

الفصل الثاني

هل يحب الله جميع الاشياء

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يحب جميع الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١٠ « المحبة تخرج بالحب عن نفسه وتنقله على نحو ما الى المحبوب » وليس يصح ان يقال ان الله يخرج عن نفسه وينقل الى غيره فإذا ليس يصح ان يقال انه يحب غيره

٢ وايضاً ان محبة الله ازلية والاشياء المتغيرة لله ليست موجودة منذ الازل الا في الله فهو اذا لا يحبها الا في نفسه وهي بحسب وجودها فيه ليست متغيرة له فهو اذا لا يحب الاشياء المتغيرة له

٣ وايضاً ان المحبة ضربان محبة شهوة ومحبة صداقة والله ليس يحب الخلائق الغير الناطقة لا بمحبة الشهوة لعدم افتقاره الى شيء خارج عنه ولا بمحبة الصداقة لامتناع حصول الصداقة مع الموجودات الغير الناطقة كما اوضحه الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٢ فالله اذا ليس يحب جميع الاشياء

٤ وايضاً قيل في مز ٥ : ٧ « ابغضت جميع فاعلي الائم » وليس شيء يبغض ويحب معاً فالله اذا ليس يحب جميع الاشياء
لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢٥ « تحب جميع الأكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت »

والجواب ان يقال ان الله يحب جميع الاشياء الموجودة لان جميع الاشياء الموجودة من حيث انها موجودة هي خيرات لان وجود كل شيء خير ما وكذا كل كمال له وقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان ارادة الله هي علة جميع الاشياء وهكذا يجب انه انما يحصل شيء على الوجود او اي خير من حيث انه مراد من الله فالله اذا يريد لكل موجود خيراً ما . فإذا لما تكن المحبة الا ارادة الخير لشيء فواضح ان الله يحب جميع

الاشياء الموجودة لكن ليس كما نحبها نحن لانه لآ لم تكن ارادتنا علة لخيرية الاشياء بل كانت تتحرك منها على انها موضوعها لم تكن محبتنا التي بها نريد الخير لشيء علة لخيرته بل بالعكس فان خيرته حقيقة او مدعاة تهيج المحبة التي بها نريد ان نحفظ عليه الخير الحاصل له ويزاد له الخير الغير الحاصل له ونعمل لذلك اما محبة الله فهي التي تفيض الخيرية على الاشياء وتبدعها فيها

اذا اجيب على الاول بان المحب يخرج عن نفسه الى المحبوب من حيث انه يريد له الخير ويعتني به عنايته بنفسه ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «اني لاجسر ان اقول امراً حقاً وهو ان علة جميع الاشياء ايضاً تخرج بفيض خيريتها المحبة عن نفسها بعنايتها العامة بجميع الاشياء»

وعلى الثاني بان المخلوقات وان لم تكن موجودة منذ الازل الا في الله لكنها قد وجدت فيه منذ الازل قد عرفها منذ الازل في طبائعها الخاصة واحبها كذلك كما اتنا نحن ايضاً باشباه الاشياء الموجودة فينا نعرف الاشياء الموجودة في ذواتها

وعلى الثالث بان الصداقة لا يمكن ان تكون الامع المخلوقات الناطقة التي يعرض فيها مكافأة المحبة بالمحبة والاشترك في افعال الحياة والتي يعرض ان يحدث لها خير او شر بحسب الحظ والسعادة كما لا ينطف ايضاً حقيقة الا اليها . اما المخلوقات لغير الناطقة فلا تستطيع التوصل الى محبة الله ولا الى الاشتراك في الحياة العقلية والسعيدة التي يجاهاها الله . فالله اذا في الحقيقة ليس يحب المخلوقات الغير الناطقة بمحبة الصداقة بل بما يشبه محبة الشهوة من حيث يسوقها الى المخلوقات الناطقة والى ذاته ايضاً ليس لانه مفتقر اليها بل بسبب خيرته ونفعنا لاننا نشتهي شيئاً لنا ولغيرنا وعلى الرابع بانه ليس يمتنع ان شيئاً واحداً بعينه يحب ويغض من جهتين مختلفتين والله يحب الخطاة من جهة كونهم طبائع لانهم من هذه الجهة موجودون وصادرون عنه اما من جهة كونهم خطاة فليسوا بموجودين بل ضالين من الوجود وليس هذا

صادراً فيهم عن الله . فإذا من هذه الجهة يُنْصَحون منه

الفصل الثالث

هل يحب الله جميع الأشياء على السواء

يُنْخَطِئُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله يحب جميع الأشياء على السواء ففي
حك ٨ : ٦ « عنايةه تمُّ الجميع على السواء » وعناية الله بالأشياء إنما هي من المحبة
التي بها يحب الأشياء فهو اذاً يحب جميع الأشياء على السواء

٢ وايضاً ان محبة الله هي ذاته . وذات الله ليست تقبل الاكثر والاقل . فإذا
كذلك محبته . فإذا ليس بعض الأشياء احبَّ اليه من بعض

٣ وايضاً كما ان محبة الله تمُّ المخلوقات كذلك علمه وارادته لكنه ليس يقال ان
الله يعلم او يريد بهض الأشياء أكثر من غيرها . فإذا ليس بعض الأشياء احب اليه
من بعض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلامه على يوحنا م١٠ : ١١ « ان الله يحب
جميع الأشياء التي صنعها الا ان احبها اليه المخلوقات الناطقة واحب هذه اليه تلك
التي هي اعضاء ابنه الوحيد واحب اليه باكثر من ذلك ابنه الوحيد »

والجواب ان يقال لما كانت المحبة هي ارادة الخير لشيء فيمكن ان يُحِبَّ شيء
محبة اكثر واقل من جهتين اولاً من جهة فعل الارادة الذي هو متفاوت في الشدة
بحسب الاكثر والاقل وبهذا الاعتبار ليس بعض الأشياء احب الى الله من بعض
لانه يحب جميع الأشياء بفعل ارادته الذي هو واحد وبسيط وجاري دائماً على نهج
واحد وثانياً من جهة الخير الذي يريد مريد لل محبوب وعلى هذا يقال ان واحداً
احب اليه من الآخر متى اردنا له خيراً اعظم وان لم يكن بارادة اشد وبهذا الاعتبار
يجب ان يقال ان بعض الأشياء احب الى الله من بعض . لانه لما كانت محبة الله هي
علة خيرية الأشياء كما مر في الفصل السابق فلو كان الله لا يريد لشيء خيراً اعظم مما

يريده لآخر لما كان شيء افضل من آخر
إذا اجيب على الاول بانه يقال ان عناية الله تم جميع الاشياء على السواء ليس
لانه يمنع بصنائه جميع الاشياء خيرات متساوية بل لانه يدبر جميع الاشياء بحكمة
وخيرية متساوية

وعلى الثاني بان تلك العجبة تنهض بالنسبة الى اشتداد المحبة من جهة فعل الارادة
الذي هو الذات الالهية. والخير الذي يريده الله للخليقة ليس هو الذات الالهية.
فاذا لامانع ان يشتد او يضعف

وعلى الثالث بان التعقل والارادة يدلان على الفعل فقط ولا يتضمنان في دلائلها
موضوعات ما حتى يجوز ان يقال باعتبار اختلافها ان في علم الله او ارادته تفاوتاً في
الاكثر والاقل كما في محبته على ما مر في جرم الفصل

الفصل الرابع هل الافضل احب الى الله دائماً

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس الافضل احب الى الله دائماً فواضح
ان المسيح افضل من الجنس الانساني كله لكونه الهاً وانساناً. والله قد احب الجنس
الانساني اكثر من المسيح لقوله في رو ٨ : ٣٢ « لم يشفق على ابنه بل اسلمه عن جميعنا »
فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٢ وايضاً ان الملاك افضل من الانسان ولنا قيل عن الانسان في مر ٨ : ٦ « نقصته
عن الملكة قليلاً » والله قد احب الانسان اكثر من الملاك ففي عبر ٢ : ١٦ « لم يتخذ
الملئكة قط بل انما اتخذ نسل ابراهيم » . فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٣ وايضاً ان بطرس كان افضل من يوحنا لانه كان احب للمسيح ولذا فالرب
علمه بحقيقة ذلك سأل بطرس بقوله « يا سمعان بن يونا اتعجبني اكثر من هؤلاء » ومع
ذلك فان المسيح قد احب يوحنا اكثر من بطرس فقد كتب اوغسطينوس على قول

يوحنا ٢١ «رأى التلميذ الذي كان يسوع يحبه» ما نصه «هذه العلامة يمتاز يوحنا عن بقية التلاميذ ليس لان يسوع كن يحبه وحده بل لانه كان يحبه أكثر من البقية» فإذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٤ وايضاً ان البار افضل من التائب لان التوبة هي اللوح الثاني بعد الغرق كما قال ابرونيوس والله يحب التائب أكثر من البار لانه يفرح به أكثر فقد قيل في لوقا ١٥: ٧ «اقول لكم انه سيكون في السماء فرح بخاطيء واحد يتوب أكثر مما يكون بتسعة وتسعين صديقاً لا يحتاجون الى التوبة» فإذا ليس الافضل احب الى الله دائماً
٥ وايضاً ان البار المعلوم بعلم سابق افضل من الخاطيء المنتخب . والخطيء المنتخب احب الى الله لانه يريد له خيراً اعظم اي الحياة الابدية . فإذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

لكن يعارض ذلك ان كل شيء يحب ما يشبهه كما يتضح من قوله في مزمور ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» وانما يكون شيء افضل من حيث هو أشبه بالله . فإذا الافضل احب الى الله

والجواب ان يقال ان ما اسلفناه يستلزم ضرورة القول بان الافضل احب الى الله فقد مر في الفصلين الآتين ان اثار الله شيئاً بالحب ليس سوى ارادته له خيراً اعظم . وارادة الله هي علة الخيرية في الاشياء وهكذا فانما بعض الاشياء افضل من طريق ان الله يريد لها خيراً اعظم . فإذا يلزم ان الافضل احب اليه

إذا اجيب على الاول بان المسيح هو احب الى الله لان الجنس الانساني فقط بل من مجموع المخلوقات طراً لانه اراد له خيراً اعظم اذ قد وهبه اسماً يفوق كل اسم كما في فيل ٢: ٩ ليكون الهاً حقاً . واسلامه اياه الى الموت لاجل خلاص الجنس الانساني لم يضع شيئاً من سمو قدره بل بالاحرى قد صار بذلك غالباً مجيداً لانه صارت الرئاسة على كنفه كما في اش ٩: ٦

وعلى الثاني بان الطبيعة الانسانية المتخذة من كلمة الله في اقنوم المسيح هي احب الى الله من جميع الملائكة كما مر في الفعل السابق وهي افضل وخصوصاً باعتبار الاتحاد اما اذا اعتبرت الطبيعة الانسانية بالعموم فان قيست بالطبيعة الملكية من حيث الانساق الى النعمة والمجد فهما متساويتان لان للانسان والملاك مقداراً واحداً كما في روم ٢١ لكن بحيث انه قد يقع التفاضل في ذلك بين الملائكة والناس اما من حيث حال الطبيعة فالملاك افضل من الانسان ولم يتخذ الله الطبع الانساني لكون الانسان احب اليه مطلقاً بل لانه كان احوج الى ذلك كما ان الاب الصالح قد يعطي خادمة السقيم من النفائس ما ليس يعطي ابنه الصحيح

وعلى الثالث بان هذا التشكيك ببطرس ويوحنا مدفوع من وجوه فان اوغسطينوس قد حمل ذلك في الموضع المذكور على معنى رمزي بقوله ان الحياة العملية المعبر عنها ببطرس احب لله من الحياة النظرية المعبر عنها بيوحنا لانها اشعر بشدائد الحياة الحاضرة واتوق الى انتجاة منها والتوجه الى الله واما الحياة النظرية فانها احب الى الله لكونه احفظ لما لانها لا تنتهي بانتهاء حياة الجسد كالحياة العملية وذهب بعض الى ان بطرس كان احب للمسيح في الاعضاء وبهذا الاعتبار كان احب اليه ايضاً فعهد اليه بالكنيسة اما يوحنا فكان احب للمسيح في نفسه وبهذا الاعتبار كان احب اليه ايضاً فعهد اليه بامه. وذهب غيرهم الى انه لم يثبت ايها كان احب للمسيح بفضيلة المحبة ولا ايها كان احب اليه بالنظر الى مجد الحياة الابدية الاعظم لكنه يقال ان بطرس كان احب له باعتبار ما كان فيه من النشاط او الحياة ويوحنا كان احب اليه باعتبار ما كان يؤثر به من شعائر الدالة بسبب فتائه وطهارته. وذهب آخرون الى ان المسيح كان احب لبطرس من جهة موهبة فضيلة المحبة التي هي اسنى المواهب ولوحنا من جهة موهبة العقل. وقضية هذا القول ان بطرس كان افضل واحب الى المسيح مطلقاً ويوحنا من وجه. والذي يظهر ان الجزم بذلك دعوى

بلا دليل لان « الرب وازن الارواح » كما في ام ١٦: ٢ وليس غيره
وعلى الرابع بان حكم التائبين والابرار حكم الامور الفاضلة والمفضولة لان
الاكثرين نعمة هم افضل واحب الى الله ابراراً كانوا او تائبين واما في المتساوين
فالبرارة اشرف ومحبوبة اكثر. وانما يقال مع ذلك ان الله يسر بالتائب اكثر من سروره
بالابرار لان التائبين ينهضون في الغالب وهم اكثر احترازاً واوفر تواضعاً واشد حرارة
وسنة على هذا كتب غريغوريوس في كلامه على الانجيل هناك مانصة. « ان ذلك
الجندي الذي بعد الفرار ينقلب في الحرب على العدو ويقهره ببأس لأحب الى
القائد ممن لم يهرب قط ولم يُل في شيء » او يرها ان آخر لان نوال النعمة المتساوي هو
بالنسبة الى التائب الذي استحق العقاب او فر منه بالنسبة الى البار الذي لم يستحق
ذلك كما ان مئة درهم اذا وهبت لفقير نوال اعظم منه اذا وهبت للملك
وعلى الخامس بانه لما كانت ارادة الله هي علة الخيرية في الاشياء وجب تقدير
خيرية من يحب من الله بحسب الزمان الذي يجب ان يمنع فيه من الخيرية الالهية
خيراً ما. فاذا الخاطئ المتغيب هو خير من البار بحسب ذلك الزمان الذي يجب ان
يمنح فيه من الارادة الالهية خيراً اعظم وان كان شراً منه بحسب زمان آخر لانه قد
يكون في بعض الازمنة لا خيراً ولا شيراً



البحث الحادي والعشرون

في عدل الله ورحمته — وفيه اربعة فصول

بعد النظر في محبة الله ينبغي النظر في عدل ورحمته والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل
— ١ هل في الله عدل — هل يجوز ان يقال لعدو حق — ٢ هل في الله رحمة — ٣ هل
يوجد العدل والرحمة في كل عمل من اعمال الله

الفصل الأول

هل في الله عدلٌ .

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله عدلٌ لان العدل قسيم للعفة .
وليس في الله عفة . فاذا ليس فيه عدلٌ ايضاً .

٢ وايضاً كل من يفعل كل شيء بحسب هوى ارادته فليس بفعل بحسب العدل . والله يفعل كل شيء بحسب مشورة ارادته كما قال الرسول في افس ١ : ١١ .
فاذا ليس يجب وصفه بالعدل

٣ وايضاً ان فعل العدل هو اداء الدين . والله ليس مديوناً لاحد . فاذا ليس
بلائمه العدل

٤ وايضاً كل ما في الله فهو ذاته . وهذا ليس ملائماً للعدل فقد قال بولسيوس
في كتاب الاسايح ان « الخير ينظر الى الذات والعدل ينظر الى الفعل » فالعدل اذاً
ليس بلائم الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨ : ١ « الرب عادلٌ وبحسب العدل »

والجواب ان يقال ان العدل ضربان احدهما قائمٌ في الايجاب والقبول من الطرفين
كالعدل القائم في الشراء والبيع ونحو ذلك من المشاركات والمبادلات وقد سماه
الفيلسوف في الخلقيات ك د ب ٤ العدل البديهي اي المدير للمبادلات او المشاركات
وهذا ليس بلائم الله لانه من سبق فأعطى له فيكافاً كما قال الرسول في روم ١ : ٣٥ .
والثاني قائمٌ في التوزيع ويقال له العدل التوزيعي وهو ما به يعطي مديرٌ او مقسمٌ كلاً
بحسب مقامه فاذا كما ان النظام الملائم الذي لعائلة او لكل جماعة مديرةً يفتع عن
هذا العدل في المدير كذلك نظام العالم المشاهد في الاشياء الطبيعية والارادية يفتع عن
عدل الله وثنا على هذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٨ مق ٤ « يجب
ان يعتبر ان عدل الله الحقيقي قائمٌ باياته كل شيء ما يخصه بحسب مقامه ويحفظه

على كل شيء طبعته في رتبته وقوته الخاصة»

إذا اجيب على الاول بان من الفضائل الخلقية ما هو بالنظر الى الانفعالات كالعفة بالنظر الى الشهوات والشجاعة بالنظر الى الجبن والتهور والوداعة بالنظر الى الغضب وهذه لا يجوز وصف الله بها الا مجازاً اذ ليس فيه تعالى لا الانفعالات كما مر في مب ١٩ ف ٢ ومب ٢٠ ف ١ ولا الشهوة الحسية القائمة فيها هذه الفضائل قيام الشيء في محله كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ ومنها ما هو بالنظر الى الافعال من اعطاء واخذ ونحوها كالعدل والسخاء وعظم الهمة مما ليس قائماً في الحسن بل في الارادة. فاذا لا مانع من اثبات هذه الفضائل في الله لكن ليس بالنظر الى الافعال المدنية بل بالنظر الى الافعال الملائكة له تعالى فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٨ ان وصف الله بالفضائل المدنية اهل لان يضحك منه

وعلى الثاني بانه لما كان الخير المعقول هو موضوع الارادة فلا يمكن ان يزيد الله الا ما تقتضيه حكمته لانها بمنزلة شريعة العدل التي هي مقياس استقامة ارادته وعدلها. فاذا ما يفعله بحسب ارادته فانه يفعله بالعدل كما ان ما نفعله نحن على وفق الشريعة فاننا نفعله بالعدل غير اننا نحن نفعل على وفق شريعة شارع اعلى والله هو شريعة نفسه

وعلى الثالث بان كل شيء يجب له ما يخصه ويقال خاص بشيء ما هو متجه اليه كما يقال ان العبد خاص بالسيد دون العكس لأن الحر ما كان لاجل نفسه فاسم الواجب اذا تضمن نسبة اقتضاء او ضرورة ما الى ما يتجه اليه على انه يجب اعتبار نسبتين في الاشياء احدها ما بها مخلوق يتجه الى مخلوق آخر كتحبب الاجزاء الى الكل والاعراض الى الجواهر وكل شيء الى غايته. والثانية ما بها جميع المخلوقات تتجه الى الله. فاذا كذلك ايضاً يجوز اعتبار الواجب في الفعل الالهي على ضربين اما بحسب كون شيء يجب لله او بحسب كون شيء يجب لشيء مخلوق والله يفي بالواجب

من كلا الوجهين فان الواجب لله أن يتم في الاشياء ما هو حاصل في حكمته و ارادته وما يظهر خيريته وبهذا الاعتبار فان عدل الله ينظر الى لياقته التي بها يوفي ذاته ما يجب له . والواجب ايضاً لشيء مخلوق أن يحصل على ما يتجه اليه كما يجب للانسان ان يكون له يدان وان يخدمه سائر الحيوان وهكذا ايضاً فان الله يعدل متى اعطي كل شيء ما يجب له بحسب اعتبار طبعه وحاله . الا ان هذا الواجب متوقف على الاول يجب لكل شيء ما جعل متجهاً اليه بترتيب الحكمة الالهية على ان الله وان اعطي اذ انما شيئاً على هذا النحو ما يجب له لكنه ليس مديوناً لأحد اذ ليس متجهاً الى غيره بل بالاحرى غيره ثمجة اليه ولذا يطلق العدل في الله تارة على اللياقة بخيريته وتارة على المجازاة بحسب الاستحقاقات وقد اشار انسلموس الى كلا الوجهين بقوله « اذا عاقبت الاشرار فذلك عدل لانه مناسب لاستحقاقهم واذا عفوت عنهم فذلك عدل لانه لا تقب بجبريتك »

وعلى الرابع بان العدل وان كان ينظر الى الفعل لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ذات الله لان ما هو من ماهية شيء ايضاً يمكن ان يكون مبدأ الفعل على ان الخير لا ينظر دائماً الى الفعل لان شيئاً يقال انه خير لا من حيث ما يفعله فقط بل من حيث هو كامل في ماهيته ايضاً ولذا قيل هناك ان نسبة الخير الى العدل نسبة العام الى الخاص

الفصل الثاني

هل عدل الله حق

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان عدل الله ليس حقاً لأن محل العدل الارادة اذ هو استقامة الارادة كما قال انسلموس في الحق ب ١٣ ومحل الحق العقل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ وفي الحثقيات ك ٦ م ٢ و ٦ فاذاً ليس العدل من قبيل الحق

٢ وايضاً فالحق فضيلة مغايرة للعدل على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب
٧. فإذا ليس الحق من قبيل العدل
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٤: ١١ «الرحمة والحق تلاقيا» حيث أطلق الحق
على العدل

والجواب ان يقال ان الحق قائم بطابق العقل والخارج كما مر في مب ١٦ ف ١
والعقل الذي هو علة الخارج له الى الخارج نسبة القاعدة والمقدار واما العقل الذي
يستفيد العلم من الخارج فالامر فيه بالعكس. فإذا متى كان الخارج قاعدة ومقداراً
للعقل كان الحق قائماً بمطابقة العقل للخارج كما يعرض فينا لان ظننا وقولنا انما هو حق
او باطل من طريق ان الامر بالخارج موجود او غير موجود واما متى كان العقل
قاعدة او مقداراً للخارج فيكون الحق قائماً بمطابقة الخارج للعقل كما يقال للصانع انه
عمل عملاً حقاً متى كان منطبقاً على الصناعة. على ان نسبة الاعمال العادلة الى
الشريعة المنطبقة عليها كنسبة الصناعات الى الصناعة. فإذا عدل الله الذي هو قوام
ترتيب الاشياء المطابق لاعتبار حكمته التي هي شريعته يصح ان يسمى حقاً وبهذا
المعنى يقال ايضاً عندنا حق العدل

إذا اجيب على الاول بان محل العدل من حيث الشريعة المنظمة هو الذهن او
العقل واما من حيث الامر الذي به تنظم الاعمال على وفق الشريعة فمحل الارادة
وعلى الثاني بان الحق الذي يتكلم عليه الفيلسوف هناك فضيلة بها يعلن الواحد
نفسه في اقواله وافعاله كما هو وعلى هذا فهو قائم بمطابقة الدال للمدلول لا بمطابقة
المعلول للعلة والقاعدة كما اسلفنا قريباً في حق العدل

الفصل الثالث

هل الرحمة ملائمة

يُنْتَظَرُ الى الثالث بان يقال يُظْهِرُ ان الرحمة ليست ملائمة لله لانها نوع من

الزم كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ والله ليس فيه غم. فإذا
ليس فيه رحمة ايضاً

٢ وايضاً ان الرحمة توسع في العذل. والله ليس في قدرته ان يترك ما يختص به له
فقد قيل في ٢ تيمو ١٣: ٢ « وان لم نؤمن فلا يزال هو اميناً لانه لا يمكن ان ينكر
ذاته » وهو لو انكر اقواله لانكر ذاته كما قال الشارح هناك ، فإذا لبست الرحمة
ملائمة لله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠: ٤ « الرب رؤوفٌ ورحيمٌ »
والجواب ان يقال ان الله يجب وصفه بالرحمة على الوجه الابنح لكن من حيث
الأثر لا من حيث تأثير الأفعال وليبان ذلك يجب ان يعتبر ان واحداً يقال له
(في اللاتينية) misericors (اي رحيم) كأننا هو habens cor miserum (اي
ذو قلب شقي) اي لانه يتأثر غماً من شقاء غيره وتأثره من شقاء نفسه وهذا يستلزم
انه يعمل لدفع شقاء غيره عمله لدفع شقاء نفسه وهذا هو أثر الرحمة. فإذا الاختتام من
شقاء الغير ليس يلائم الله واما دفع شقاء الغير فهو في غاية الملائمة له على كون مرادنا
بالشقاء كل نقص والنقص لا يزال الا بكمال خيرية ما واصل الخيرية الاول هو الله
كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٤. لكن لا بد من اعتبار ان افاضة الكمالات على
الاشياء هي من شأن خيرية الله وعدله وسخائه ورحمته ولكن باعتبارات مختلفة لان
الإسهام في الكمالات اذا اعتبر بالاطلاق فهو من شأن الخيرية كما مر تحقيقه في
مب ٦ ق ٢ و ٤ واما باعتبار ان الله يفيض الكمالات على الاشياء بحسب قدرها
فهو من شأن العذل كما مر في الفصل الثاني وباعتبار انه ليس يفعل ذلك لاجل
نفعه بل لمجرد خيريته فهو من شأن السخاء وباعتبار ان الكمالات المنافعة من الله
على الاشياء تزيد كل نقص فهو من شأن الرحمة
إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الرحمة باعتبار تأثير الأفعال

وعلى الثاني بان الله يفعل بالرحمة لا بفعله ما ينافي عدله بل بفعله شيئاً زائداً على عدله كما انه لو اعطى واحداً من له عليه مئة دينارٍ مئتي دينارٍ من ماله لا يفعل بذلك ضد العدل بل انما يفعل عن سخاء او رحمة وكذا لو اغفر واحداً هانةً مليحةً به لان من اغفر شيئاً فكأنما قد وهبه ومن ثم دعا الرسول المغفرة عطاءً بقوله في افسوس ٩: ٤٢ « فليعط بعضكم بعضاً كما اعطاكم المسيح » ومن ذلك يتضح ان الرحمة لا تنفي العدل بل هي ثمرة له ولذا قيل في يع ٢: ١٣ « الرحمة تفخر على الدينونة » اي تفوقها

الفصل الرابع : هل الرحمة والعدل في جميع افعال الله

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرحمة والعدل ليسا في جميع افعال الله لان من افعال الله ما يستند الى الرحمة كبرير الائم ومنها ما يستند الى العدل كاهلاك الائمة وبناء على هذا قيل في يع ٢: ١٣ « ان الدينونة بلا رحمة تكون على من لا يصنع رحمة » . فاذا ليس الرحمة والعدل ظاهرين في كل فعل من افعال الله ٢ وايضاً فقد استند الرسول في رو ١٥ اهتداء اليهود الى العدل والحق واهتداء الائم الى الرحمة . فاذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من افعال الله ٢ وايضاً ان كثيراً من الابرار تحمل بهم المكاره في هذه الدنيا . وهذا جور . فاذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من افعال الله ٤ وايضاً من شأن العدل ايفاء الواجب ومن شأن الرحمة دفع الشقاوة وهكذا كل من العدل والرحمة يفترض شيئاً سابقاً في فعله . والابداع ليس يفترض شيئاً سابقاً . فاذا ليس في الابداع رحمة ولا عدل

لكن يعارض ذلك قوله في مر ١٠: ٢٤ « ان سبل الرب جميعها رحمة وحق » والجواب ان يقال من الضرورة ان يوجد الرحمة والحق في كل فعل من افعال الله

إذا اريد بالرحمة ازالة كل نقص وان كان لا يجوز اطلاق الشقاء حقيقة على كل نقص بل على نقص الخليفة الناطقة التي يعرض ان تكون سعيدة فقط لان الشقاوة مقابلة للسعادة ووجه الضرورة في ذلك أنه لما كان الواجب الذي يوقي من العدل الالهي اما واجباً لله او واجباً للخلقة ما فلا يمكن ترك احدهما في فعل من افعال الله لانه يتعذر على الله ان يفعل شيئاً غير لائق بحكمته وخيرته وبهذا المعنى قلنا ان شيئاً يكون واجباً لله . وكذا ايضاً كل ما يفعله في الاشياء المخلوقة فانما يفعله بما يلائم من الترتيب والمناسبة وبهذا تقوم حقيقة العدل وهكذا لا بد من وجود العدل في كل فعل من افعال الله . على ان فعل العدل الالهي يفترض دائماً فعل الرحمة سابقاً وبُني على ان الخليفة لا يجب لها شيء الا لاجل شيء له فيها سابق وجود أو تصوّر . ثم اذا كان ايضاً ذلك السابق واجباً للخلقة فانما يجب لاجل شيء سابق ايضاً ولما كان التسلسل ممتماً كان لا بد من الانتهاء الى شيء يتعلق بخيرية الارادة الالهية وحدها التي هي الناية القصوى وذلك كما لو قلنا ان حصول الانسان على يدن واجب له بسبب النفس الناطقة وحصوله على النفس الناطقة واجب له ليكون انساناً وكونه انساناً واجب له بسبب الخيرية الالهية . وعلى هذا فالرحمة ظاهرة في كل فعل من افعال الله باعتبار اصلها الاول وقوتها تبقى في جميع اللواحق بل تفعل ايضاً فيها ماسة تأثير كما ان العلة الاولى هي اشد تأثيراً من العلة الثانية على ما في كتاب العلل قض ١ ولذا فما يجب للخلقة ايضاً فان الله يوثبها اياه بخيرته بسطاء أكثر مما تقتضيه مناسبة الشيء لان ما يكفي لحفظ ترتيب العدل اقل مما توليه الخيرية الالهية المتجاوزة كل مناسبة للخلقة

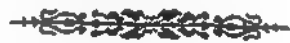
إذا اجيب على الاول بان بعض الافعال يُسند الى العدل وبعضها يُسند الى الرحمة لاطهرية العدل في بعض منها والرحمة في بعض آخر . ومع ذلك ففي القضاء على الرذولين تظهر الرحمة لامتناعاً فيه بالكلية بل مخففة اياه شيئاً ما لكونها

تعايب باقل مما يستحق وفي تبرير الاثيم يظهر العدل لاغتفاره ذنوبه بسبب المحبة التي هو مع ذلك يفيضها عليه بالرحمة كقوله عن المجدلية في لوقا ٧: ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لما لاثمها احبت كثيراً»

وعلى الثاني بان عدل الله ورحمته يظهران في اهتداء اليهود والامم الان العدل يظهر له في اهتداء اليهود وجه لا يظهر في اهتداء الامم كنجاستهم بسبب المواعيد المصنوعة لآبائهم

وعلى الثالث بان عدل الله ورحمته يظهران ايضاً في ابتلاء الابرار في هذه الدنيا من حيث انهم يتطهرون بهذه البلياء من بعض الاوزار الحقيقية ويغدون اشدّ نزوعاً عن حب الارضيات الى الله كما قال غريغوريوس في اديانته ك ٢٦ ب ٩ «ان الشرو التي تضيئنا في هذه العاجلة تدفعنا الى التوجه الى الله»

وعلى الرابع بان الابداع وان لم يفترض شيئاً سابقاً في طبيعة الاشياء لكنه يفترض شيئاً سابقاً في معرفة الله وبهذا الاعتبار يوجد هناك اعتبار العدل من حيث ان الاشياء تخرج الى الوجود بحسب ما يلائم حكمة الله وخبريته ويوجد ايضاً على نحو ما اعتبار الرحمة من حيث ان الاشياء تنقل من الملا وجود الى الوجود



المبحث الثاني والعشرون

في عناية الله - وفيه اربعة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلق بالارادة على وجه الاطلاق يجب التفتي الى ما يتعلق بالعقل والارادة معاً وهو العناية بالنظر الى جميع الاشياء والانتخاب والرزق وما يتبعها بالنظر الى الناس وخصوصاً بالنسبة الى الخلاص الابدي لان علم الاخلاق يبحث فيه بعد النضائل الخلفية عن النطقة التي يظهران العناية راجعة اليها . اما عناية الله فالمبحث فيها يدور على اربع مسائل - ١ هل العناية ملائمة لله - ٢ هل تعم العناية الالهية جميع الاشياء - ٣ هل

تعلق العناية الالهة ابتداء بجميع الاشياء — ٤ هل توجب العناية الالهية الاشياء المعنى بها

الفصل الاول

هل العناية ملائمة الله

يُنْخَطِى الى الاول بان يقال : يظهر ان العناية ليست ملائمة لله لانها جزء من الفطنة كما في توليوس في كتاب الاختراع ٢ والفطنة لكونها قوة تشير بالخير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ و ٨ و ١٨ يتمتع ان تكون ملائمة لله لعدم حصول ريب عنده يحتاج فيه الى الرأي والمشورة فالعناية اذا ليست ملائمة لله ٢ وايضاً كل ما في الله فهو ازلي والعناية ليست شيئاً ازلياً لان مدارها على الموجودات التي ليست ازلية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ فاذا ليست العناية في الله

٣ وايضاً ليس في الله شيء مركب. والعناية شيء مركب في ما يظهر لنضمها العقل والارادة. فاذا ليست في الله

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٤ ٣: ١ « لكنك ايها الاب تدبر كل شيء بالعناية » والجواب ان يقال لا بد من اثبات العناية في الله لان كل ما في الاشياء من الخير فهو مخلوق من الله كما مر تحقيقه في مب ٦ ب ٤ والخير يوجد في المخلوقات لان حيث جوهرها فقط بل من حيث انسياقها الى الغاية ايضاً ولا سيما الغاية القصوى التي هي الخيرية الالهية كما مر في المبحث الآنف ف ٤. فاذا هذا الخير الموجود في الاشياء من جهة انسياقها الى الغاية القصوى مخلوق من الله ولان الله هو علة الاشياء بعقله وهذا يستلزم ان يكون لكل من معلولاته سبب سابق عنده كما يتضح مما مر في مب ٩ ف ٤ فلا بد ان يكون سبب انسياق الاشياء الى غايتها موجوداً سابقاً في العقل الالهي والسبب الخاص في سوق الاشياء الى الغاية هو العناية لانها الجزء الاصيل للفطنة الذي اليه يتجه الجزآن الآخران اي تذكر الماضيات وتعقل الحاضرات من

حيث اننا من الماضيات المتذكّرة والحاضرات المعقولة نحدس بالمستقبلات المقصود
الاعتناء بها وقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ « ان شأن الفطنة الخاص
ان تسوق الاشياء الى غاية اما بالنظر الى نفس صاحبها كما يقال انسان فطن لمن
يحسن سوق افعاله الى غاية حياته او بالنظر الى غيره ممن يلي امره في منزل او
مدينة او مملكة وبهذا المعنى قيل في متى ٢٤ « العبد الفطن الذي اقامه سيده
على اهل بيته » وعلى هذا الوجه فالفطنة والعناية ملائمة لله اذ ليس فيه ما يساق
الى غاية لانه هو الغاية القصوى فاذا سبب سوق الاشياء الى الغاية يسمى في
الله عناية وعلى هذا قال بولسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « ان العناية هي نفس
السبب الالهي القائم في سيد جميع الاشياء الاعظم والمرتّب لجميع الاشياء » ويقال
ترتيب لكل من سبب سوق الاشياء الى الغاية وسبب سوق الاجزاء الى الكل
اذا اجيب على الاول بان الفطنة بالحصر هي القوة الآمرة بما تشير به اصالة الرأي
مشورة صحيحة وتحكم به جودة الحس حكماً صحيحاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٦ ب ١٠ و ١١ فاذا وان كانت الاشارة لا تصح في حق الله من حيث ان المشورة هي
البحث في الامور المشكوكة لكن الامر بسوق الاشياء الى الغاية مما له عنده سبب
مستقيم يصح في حقه تعالى كقوله في مز ١٤٨ « جعل لها رسماً فلا تعداه » وبهذا
الاعتبار تكون حقيقة الفطنة والعناية ملائمة لله وان جاز القول ايضاً بان سبب
صنع الاشياء يسمى في الله مشورة لا باعتبار البحث بل باعتبار اليقين الذي اليه
ينتهي بالبحث اهل المشورة ولذا قيل في افس ١١: ١ « من يعمل كل شيء بحسب
مشورة ارادته »

وعلى الثاني بان اهتمام العناية يتعلق به امران سبب الانسياق ويقال له العناية
والترتيب وتنفيذ الانسياق ويقال له التدبير فاول اقلي والثاني زماني
وعلى الثالث بان محل العناية هو العقل لكنها تفترض ارادة الغاية اذ ليس احد

يأمر بفعل شيء لاجل غاية ما لم يرد الغاية. فإذا الفطنة أيضاً تفترض الفضائل الخلقية التي بها تعلق الشهوة بالخير كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ومع ذلك فلو كانت الغاية تنظر الى عقل الله واراذته على السواء لما كان ذلك قادحاً شيئاً بيساطته لاتحاد الارادة والعقل فيه كما مر في مب ١٩ ف ٢ و ٤

الفصل الثاني

هل تم العناية الالهية لجميع الاشياء

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان العناية الالهية لا تم لجميع الاشياء اذ العناية والاتفاق لا يجتمعان في شيء واحد فلو كان الله يعتني بكل شيء لما كان شيء اتفاقاً فلم يكن في الاكوان خبطة واتفاق وهذا منافٍ للقول العام ٢ وايضاً كل معني حكيم فانه يزيل النقص والشر بقدر امكانه عما يعتني به ونحن نرى في الاشياء شرواً كثيرة. فإذا اما ان الله لا يستطيع دفعها فلا يكون قادراً على كل شيء او انه لا يعتني بكل شيء

٣ وايضاً ما يحدث بالوجوب فليس يقتضي عناية او فطنة ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٤ و ٩ و ١٠ و ١١ « الفطنة هي السبب المستقيم للحوادث التي تعلق بها الرأي والاتخاب » فإذا لما كان كثير من الاشياء يحدث بالوجوب لم تكن العناية تم لجميع الاشياء

٤ وايضاً كل من يترك لنفسه فليس يخضع لعناية مديرو البشر متروكون من الله لانفسهم كقوله في سي ١٥: ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه في يده اختياراً » وخصوصاً الاشرار كقوله في مز ٨٠: ١٣ « خلقتهم بحسب شهوات قلوبهم » فإذا العناية الالهية لا تم لجميع الاشياء

٥ وايضاً قال الرسول في ا كور ٩: ٩ « ان الله لا يهتمه الثيران » وبجامع المجبة لا يهتمه سائر الخلائق الغير الناطقة. فإذا العناية الالهية لا تم لجميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨ : ١ عن الحكمة الالهية انها « تبلغ من غاية الى غاية بالقوة وتدبر كل شي » بالرفق »

والجواب ان يقال من الناس من نفى العناية رأساً كديمقراطيس والايقوربين الذين اثبتوا ان العالم كَوْنٌ بالاتفاق ومنهم من ذهب الى ان العناية انما تتعلق بغير الدائرات فقط واما الدائرات فانما تتعلق بها بحسب الانواع دون الافراد اذ انما هي غير دائرة من جهة الانواع وهؤلاء الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢ : ١٤ « السحاب ستر له فلا يرى وعلى قبة السماء تغطي » وقد استثنى الرباني موسى الناس من عموم الدائرات لما هم مشتركون فيه من نور العقل واما في سائر الافراد الدائرة فقد شايخ الآخريين - ولكن لا بد من القول بان العناية الالهية تم جميع الاشياء كلياً وجزئياً وبيان ذلك انه لما كان كل فاعل يفعل لغاية كان عموم سوق المعلولات الى غاية على قدر عموم عليّة الفاعل الاول اذ انما يحدث في افعال فاعل ما صدور شيء غير مسوق الى الغاية من طريق ان ذلك المعلول صادر عن علة اخرى دون قصد الفاعل على ان عليّة الله الذي هو الفاعل الاول تم جميع الموجودات ليس من حيث المبادئ النوعية فقط بل من حيث المبادئ الشخصية ايضاً لافي الاشياء النيز الدائرة فقط بل في الاشياء الدائرة ايضاً . فلذا لا بد ان تكون جميع الاشياء الموجودة بحالٍ من الاحوال مسوقة من الله الى غاية كقول الرسول في رو ١٣ : ١ « الاشياء التي من الله انما رتبها الله » فلذا لما لم تكن عناية الله الاسباب سوق الاشياء الى غايتها كما مر في الفصل السابق فلا بد ان تكون جميع الاشياء خاضعة لها من حيث هي مشتركة في الوجود . وايضاً فقد حققنا في مب ١٤ ف ٦ و ١١ ان الله يعرف جميع الاشياء كلياً وجزئياً ولما كانت نسبة معرفته الى الاشياء كنسبة معرفة الصناعة الى الصناعات كما مر هناك ايضاً فلا بد ان تكون جميع الاشياء خاضعة لترتيبه تخضوع جميع الصناعات لترتيب الصناعة

إذا اجيب على الاول بان حكم العلة الكلية ليس تحكم العلة الجزئية فقد يخطئ
شيء ترتيب العلة الجزئية دون ترتيب العلة الكلية لانه لا يخرج شيء عن ترتيب علة
جزئية الا بعلة اخرى جزئية مانعة كما يمنع الخشب بفعل الماء عن الاحتراق. فإذا لما
كانت جميع العلل الجزئية مندرجة تحت العلة الكلية امتنع خروج معلول عن
ترتيب العلة الكلية. فإذا من حيث ان معلولاً يخطئ ترتيب علة جزئية يقال انه
واقع بالخطأ او بالاتفاق بالنظر الى العلة الجزئية واما بالنظر الى العلة الكلية التي
يستحيل ان يخطئ ترتيبها فيقال انه معني بكون التقاء غلامين وان كان اتفاقاً
بالنسبة اليها لكنه معني من مولاهم المرسلين منه عمداً الى مكان واحد من دون ان
يدري احدهما بالآخر

وعلى الثاني بان حكم المعني الجزئي مغاير لحكم المعني الكلي لان المعني الجزئي
يزيل النقص ما استطاع عما هو خاضع لعنايته اما المعني الكلي فقد يسمح بعروض
نقص ما في جزئي ما استبقاه لخبر الكل ومن ثم فمافي الموجودات الطبيعية من
الفساد والنقص يقال انه مضاف للطبيعة الجزئية لكنه مقصود من الطبيعة الكلية من
حيث ان نقص شيء يعود الى خير شيء آخر او الى خير الكون كله ايضاً لان فساد شيء
هو كون لآخر به يحفظ النوع. فإذا لما كان الله هو المعني الكلي بالموجود كله كان من
شأن عنايته ان تسمح بمحصل بعض النقص في بعض الجزئيات استبقاه لكمال خير
الكون لانه لو منعت جميع الشرور لفقد الكون خيرات كثيرة فلولا قتل الحيوانات
لم تكن حياة الاسد ولولا اضهاد الظالمين لم يكن صبر الشهداء ومن ثم قال
اوغسطينوس في انكريدون ب ١١ «ان الله القادر على كل شيء لولا انه من القدرة
الشاملة واخبرية بحيث يصنع خيراً حتى من الشر لما كان يسمح قط بوجود شر في
اعماله» ويظهر ان نفاة العناية الالهية عن الفاسدات التي تحصل فيها الاتفاقيات
والشرور انه قد استندوا في ذلك على حاتين المعجبتين اللتين ابطلتاهما هنا

وعلى الثالث بان الانسان ليس صانع الطبيعة بل انما يستخدم لنفسه الموجودات الطبيعية في افعال الصناعة والقدرة ولنا فالعناية الانسانية لاتتم الواجبات الصادرة عن الطبيعة والتي تعما مع ذلك عناية الله الذي هو صانع الطبيعة ويظهر ان هذه الحجة هي مستند نفاة العناية الالهية عن مساق الموجودات الطبيعية الذي اسندوه الى وجوب للمادة كديمقراطيس وغيره من قدماء الطبيعيين

وعلى الرابع بان قوله ان الله ترك الانسان لنفسه ليس يراد فيه نفي العناية الالهية عن الانسان بل يان انه ليس مركزاً فيه قوة عملية محدودة نحو شيء واحد كما في الاشياء الطبيعية التي تتفعل فقط بتوجيهها الى الغاية من آخر ولا تفعل في انفسها بان توجه انفسها الى غايتها كما توجه المخلوقات الناطقة انفسها بالاختيار الذي به ترتأي وتتحب ولذا قال صريحاً « في يد اختياره » ولما كان فعل الاختيار يُسند الى الله على انه علته فمن الضرورة ان يكون ما يفعل بالاختيار خاضعاً للعناية الالهية لان عناية الانسان مندرجة تحت عناية الله كاندراج العلة الجزئية تحت العلة الكلية على ان الله هو بالناس الابرار اعظم عناية منه بالاشرار من حيث انه ليس يسمح ان يعرض لهم ما يحول دون غايتهم التي هي النجاة لان الذين يحبون الله كل شيء يعاونهم للخير كما قال الرسول في رو ٨ : ٢٨ لكنه لعدم صرفه الاشرار عن شر الاثم يقال انه يخذلهم لاي معنى انهم يخرجون راساً عن عنايته فلولا انهم محفوظون بعنايته لهُووا في لجة العدم ويظهر ان هذه الحجة هي مستند توكيد في نفيه العناية الالهية عن الاشياء الانسانية التي يتعلق بها رأينا ومشورتنا

وعلى الخامس بان الخليفة الناطقة لكونها بسبب اختيارها ربة افعلها كما مر في مب ١٩ ف ١٠ تتعلق بها العناية الالهية على وجه خاص اي بحيث يحسب لها شيء انما او استحقاقاً وتجاوزى بشيء عقاباً او ثواباً . وبهذا الاعتبار نفى الرسول اهتمام الله عن الثيران لا بمعنى ان افراد المخلوقات الغير الناطقة خارجة عن عناية الله كما ذهب

الرباني موسى

الفصل الثالث

هل يعتني الله بجميع الاشياء ابتداء

يُنْخَطِ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يعتني بجميع الاشياء ابتداء لان كل ما يرجع الى الشرف فيجب وصف الله به . وشرف ملك ما يقتضي ان يكون له وزراء يعتني بواسطتهم بالرعايا . فاذا اولى بكثير ان الله لا يعتني بجميع الاشياء ابتداء ٢ وايضاً من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية وغاية كل شيء هي كماله وخيره ومن شأن كل علة ان تفضي بمطلوها الى الخير . فاذا كل علة فاعلة فهي علة لمعلول العناية . فاذا لو كان الله يعتني بجميع الاشياء ابتداء لارتفعت جميع العلل الثانية ٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٧ « لتجهل ببعض الاشياء خير من العلم بها » تكسائس الامور وقد قال ذلك ايضاً الفيلسوف في الالميات ك ١٢ م ٥١ على ان كل ما هو افضل فيجب وصف الله به . فاذا ليس لله عناية ابتدائية ببعض الاشياء الخسيسة والحقيرة

لكن يعارض ذلك قول ايوب ٣٤ : ١٣ « من الذي اقامه على الارض سواء ومن الذي جعله على المسكونة التي اسسها » وقد كتب على ذلك غريغوريوس في ادبياته ك ٢٤ ب ٢٦ ما نصه « يدبر بنفسه العالم الذي ابدعه بنفسه »

والجواب ان يقال ان العناية يرجع اليها امران سبب توجيه الاشياء المعنى بها الى الزاية وتنفيذ هذا التوجيه ويسمى تدبيراً فباعتبار الاول يعتني الله بجميع الاشياء ابتداء للحصول اسباب جميع الاشياء حتى صغارها في عقله وجميع العلل التي اعدّها لاصدار بعض المعلولات فقد آتاهما قوة على اصدارها . فاذا لا بد ان يكون لتوجيه هذه المعلولات سابقة وجود في عقله . واما باعتبار الثاني فلعنايته تعالى بعض وسائله لانه يدبر الادنى بواسطة الأعلى لالتقص قدرته بل لنزارة خيريته حتى يشرك

المخلوقات أيضاً في شرف العلية وبهذا يبطل ما رواه غريغوريوس النيصاوي في كتاب العناية ٨ ب ٣ من قبل افلاطون بالعنايات الثلاث التي اولها خاصة بالاله الاعظم الذي يعني اولاً وصاله بالروحانيات وتبعاً بالعالم كله من حيث الاجناس والانواع والعلل الكلية. والثانية ما تتعلق بالجزئيات التي يعرضها الكون والفساد وقد نسبها الى الآلهة المحيطين بالسموات اي الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية بحركة مستديرة. والثالثة هي العناية بالامور الانسانية وقد نسبها الى الشياطين التي كان يجعلها الافلاطونيون واسط بيننا وبين الله على ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ١ و ٢ وك ٨ ب ٤

اذا اوجب على الاول بان حصول الملك على وزراء ينفذون عنايته هو من شأن شرفه واما عدم حصوله على سبب ما يجب ان يفعل بواسطتهم فمن نقصه لان كل علم عملي فاما يزداد كمالاً على قدر ازدياد ملاحظته الجزئيات التي يحصل فيها الفعل

وعلى الثاني بان اعتناء الله ابتداءً بجميع الاشياء لا يستلزم نفي العلة الثانية التي هي منفذة لهذا التوجيه كما يتضح مما مر في م ١٩ ف ٥ و ٨ وعلى الثالث بان الجهل بالشروط وخسائس الامور انما هو خير لنا من حيث انها تعوقنا عن ملاحظة بعض ما هو افضل لانه ليس في قدرتنا ان نفعل اشياء كثيرة معاً ولان الافتكار بالشروط قد يفسد الارادة احياناً ومعطفها الى الشر لكن هذا ليس له محل في الله لانه يرى جميع الاشياء معاً بلمحة واحدة ويستحيل انعطاف ارادته الى الشر

الفصل الرابع

هل توجب العناية الاشياء المعني بها

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعني بها

لان كل معلول له علة بالذات حاضرة او ماضية يلزم عنها وجوباً فهو يصدر وجوباً
كما اثبتته الفيلسوف في الالهيات ك٦م ٢ وعناية الله لكونها ازلية فهي سابقة الوجود
ويلزم المعلول عنها وجوباً اذ لا يجوز اضعافها بسدس في اذ توجب الاشياء المعني بها
٢ وايضاً كل معني فانه يجعل عمله ثابتاً ما امكن لثلاث تلاشي والله قادر الى
الغاية فهو اذا يجعل ما يعتني به ثابتاً بثبات الوجوب

٣ وايضاً قال بوليسيوس في كتاب التعزية ٤ نشد ٦ « ان القدر لصدور عن
المبادئ الذير المتغيرة التي للعناية بقيد افعال الناس وحفظهم برابط من العلل غير
منحل » فاذا يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعني بها:

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ليس من شأن
العناية الالهية ان تفسد الطبيعة » وطبيعة بعض الاشياء تقتضي ان تكون حادثة.
فاذا العناية الالهية لا توجب الاشياء وترفع الحدوث عنها

والجواب ان يقال ان العناية الالهية توجب بعض الاشياء لاجمعها كما توهم
بعض لان من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية والخير الاصيل الكائن في
الاشياء بعد الخيرية الالهية التي هي غاية منفصلة عن الاشياء هو كمال الكون وهو
لا يتم ما لم يوجد في الاشياء جميع مراتب الوجود فاذا من شأن العناية الالهية ان
تبدع جميع مراتب الموجودات ولذا من العلولات ما اعدت له عللاً واجبة ليصدر
بالضرورة ومنها ما اعدت له عللاً حادثة ليصدر بالحدوث على حسب حال العلل
القرينة

اذا اجيب على الاول بان معلول العناية الالهية ليس ان يصدر شيء كيفما كان
فقط بل ان يصدر شيء اما بالحدوث او بالوجوب فيصدر دون تخلف وبالوجوب ما
تقتضي العناية الالهية ان يصدر دون تخلف وبالوجوب ويصدر بالحدوث ما تقتضي
العناية الالهية ان يصدر بالحدوث

وعلى الثاني بان ترتيب العناية الالهية انما هو معين وغير متغير من حيث ان ما يعتني به الله يصدر على الوجه الذي يعتني به اي اما بالوجوب او بالحدوث وعلى الثالث بان ما ذكره بولسيوس من عدم الانحلال وعدم التغير راجع الى تحقق العناية التي لا يتخلف عنها معلولها ولا كيفية صدوره المقصودة منها وليس راجعاً الى وجوب المعلولات . ولا بُدَ ايضاً من اعتبار ان الوجوب والحدوث يلحقان في الحقيقة الموجود من حيث هو موجود . ولذا كان وجه الحدوث والوجوب مندرجاً تحت اعتناء الله الذي هو المعتني الكلي بكل موجود لا تحت اعتناء بعض المعتنين الجزئيين



المبحث الثالث والعشرون

في الانتخاب — وفيه ثمانية فصول

يبدأ النظر في العناية الالهية ينتهي النظر في الانتخاب وفي سفر الحيرة اما الانتخاب فالبحث فيه يدور على ثلثي مسائل — ١ هل يلقى الانتخاب بالله — ٢ في ان الانتخاب ما هو وهل يوجب شيئاً في المنتخب — ٣ هل يلقى بالله رذل بعض الناس — ٤ في نسبة الانتخاب الى الاختيار اي هل يختار المنتخبون — ٥ هل الاستغناات سبب او دافع للانتخاب او الرذل او الاختيار — ٦ في تأكيد الانتخاب اي هل يخص المنتخبين بدون تخلف — ٧ هل عدد المنتخبين معين — ٨ هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

الفصل الاول

هل يُنخب الناس من الله

يُنخَطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لا ينتخبون من الله فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ « يجب ان نعرف ان الله له سابقة علم بجميع الاشياء لكن ليس له سابقة تحديد بها لانه يعرف بسابق علمه جميع ما فينا

لكنه ليس يحدد جميع ذلك بسابق قضائه» والافعال الانسانية المستحقة صالحة او طالحة انما هي فيما من حيث اننا ارباب افعالنا بالاختيار . فاذا ما كان من قبيل الافعال المستحقة صالحة او طالحة فليس يُنتخب من الله وهكذا يرتفع انتخاب الناس ٣ وايضاً ان جميع المخلوقات تساق الى غاياتها بالعناية الالهية كما مر في المبحث الآنف ف ١ و ٢ وما سوى الناس من المخلوقات لا يقال انه ينتخب من الله فكذا لناس ايضاً

٣ وايضاً ان الملائكة اهل للسعادة كلناس . والملائكة ليس يلائمهم الانتخاب في ما يظهر اذ لم يكن فيهم قط شقاء والحال ان الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ف ١٢ فالناس اذا لا يُنتخبون

٤ وايضاً ان الاحسانات المسببة على الناس من الله تُكشَف بالروح القدس للرجال انقديسين كقول الرسول في اكور ٢ : ١٢ « نحن لم نأخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما انعم الله علينا به من العطايا » فاذا لو كان الناس ينتخبون من الله لعلم المنتخبون بانتخابهم لان الانتخاب احسان من الله وهذابين البطلان لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨ : ٣٠ « الذين اتخبتهم اياهم دعا »

والجواب ان يقال انه يليق بالله ان ينتخب الناس لان العناية الالهية تعم جميع الاشياء كما مر في المبحث الآنف ف ٤ ومن شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية كما مر هناك ف ١ و ٢ والغاية التي تساق المخلوقات اليها من الله غايتان احدهما مجاوزة لمعادلة الطبيعة المخلوقة وقوتها وهي الحياة الابدية القائمة بروثة الله والفائدة طبع كل خليفة على ما مر في مب ١٢ ف ٤ والثانية معادلة للطبيعة المخلوقة اي يمكن للشيء المخلوق ان يدركها بقوة طبعه على ان ما يتقاصر شيء عن التوصل اليه بقوة طبعه يجب ان يوجه اليه من آخر كما يُرسل السهم من الرامي الى الغرض . فاذا في الحقيقة انما تبلغ الخليفة الناطقة الى الحياة الابدية التي هي اهل لها موجهة اليها على

نحو ما من الله . والباعث على هذا التوجيه له وجود سابق في الله كما يوجد فيه
الباعث على توجيه الاشياء الى الغاية الذي قد اسلفنا انه العناية ووجود الباعث على
صنع شيء في عقل الصانع وجود سابق فيه للشيء المقصود صنعه فالباعث اذاً على
ما تقدم ذكره من توجيه الخليقة الناطقة الى غاية الحياة الابدية يسمى (في اللاتينية)
prædestinatio (اي انتخاباً) لان destinare (اي التعين) هو التوجيه وهكذا
يتضح ان الانتخاب باعتبار موضوعه جزء من العناية

اذا اجيب على الاول بان مراد الدمشقي بـ «سابقة التحديد الايجاب» كما في الاشياء
الطبيعية المحدودة سابقاً نحو شيء واحد بدليل قوله بعد ذلك «لانه لا يريد الرذيلة
ولا يكره على الفضيلة» : فاذا ليس ينفى بذلك الانتخاب

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليست اهلاً لتلك الغاية المجاوزة قوة
الطبيعة الانسانية ولذا لا يقال حقيقة انها تُنتخب ولو استعمل الانتخاب احياناً بالنسبة
الى كل غاية أخرى على خلاف الاصطلاح

وعلى الثالث بان الانتخاب يعم في الملائكة كما في الناس وان كانوا لم يشقوا قط
لان الحركة لا تستفيد النوع من طرف منه بل من طرف اليه لانه لا فرق في حقيقة
التبييض بين ان كان ما يتبيض اسود او اصفر او احمر وكذا لا فرق في حقيقة
الانتخاب بين ان يُنتخب مُنتخب الى الحياة الابدية من حالة الشقاء او لا . وان
جاز القول بان كل ايتاء خير لما لا يجب له ذلك انما هو من شأن الرحمة على ما مر
في مب ٢١ ف ٣ و ٤

وعلى الرابع بان الانتخاب وان أُوجي به الى بعض بانعام خاص لكنه لا يناسب ان
يُوجي به الى الجميع لان ذلك يحدث في غير المتخين اليأس وفي المتخين الاهال

الفصل الثاني

هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس يوجب شيئاً في المنتخب لان كل فعل يؤثر من تلقاء نفسه انفعالاً. فإذا كان الانتخاب فعلاً في الله وجب ان يكون انفعالاً في المنتخبين

٢ وايضاً فقد كتب اوريجانوس على آية الرسول وهي قوله في روا الذي التفتب الخ ما نصه «الانتخاب يتعلق بمن ليس موجوداً والتعيين يتعلق بمن هو موجود» وقال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ «أي شيء هو الانتخاب سوى تعيين موجود ما» فالانتخاب اذا لا يتعلق الا بوجود ما فهو اذا يوجب شيئاً في المنتخب

٣ وايضاً ان الإعداد شيء في المدة. والانتخاب هو إعداد انعامات الله كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ فهو اذا شيء في المنتخب ٤ وايضاً ان الزماني لا يؤخذ في حد الازلي. والنعمة شيء زماني وهي تؤخذ في حد الانتخاب لان الانتخاب يقال إنه إعداد النعمة في الحاضر والمجد في المستقبل. فإذا ليس الانتخاب شيئاً ازلياً وهكذا يجب ان لا يكون في الله بل في المنتخبين لان كل ما في الله فهو ازلي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس هناك ان «الانتخاب هو العلم السابق بانعامات الله» والعلم السابق ليس يوجد في المعلومات السابقة بل في العالم السابق. فإذا كذا الانتخاب ليس يوجد في المنتخبين بل المنتخب

والجواب ان يقال ان الانتخاب ليس شيئاً في المنتخبين بل في المنتخب فقط فقد اسلفنا ان الانتخاب جرء من العناية والعناية ليست في الاشياء المعني بها بل هي امر اعتباري قائم في عقل المعني كما مر في مب ٢٢ ف ١ واما تنفيذ العناية

الذي يقال له تدبير فهو موجود في المديرات وجوداً انفعالياً وفي المديرو وجوداً فاعلياً .
 فإذا واضح أن الانتخاب امر اعتباري باعث على توجيه البعض الى الخلاص الابدي
 قائم في العقل الالهي وان تنفيذ هذا التوجيه موجود وجوداً انفعالياً في المنتخبين
 وفاعلياً في الله . وتنفيذ الانتخاب هو الدعوة والتبشير كما قال الرسول في روم ٨ : ٣٠
 « الذين اتخبتهم ايام دعا والذين دعاهم ايام مجد »

إذا اجيب على الاول بان الافعال المتعدية الى موضوع خارج تؤثر من تلقاء
 نفسها انفعالا كالتمكين والقطع بخلاف الافعال المستقرة في نفس الفاعل كالتمتع
 والارادة على ما مر في مب ٤ ا ف ٤ ومب ٨ ا ف ٣ والانتخاب فعل من هذا القبيل .
 فإذا ليس يوجب شيئاً في المنتخب واما تنفيذه الذي يتعدى الى الاشياء الخارجة
 فانه يوجب فيها أثراً ما

وعلى الثاني بان التعيين قد يراد به التوجيه الحقيقي لشيء الى غرض ما وعلى
 هذا الوجه لا يتعلق الا بما هو موجود وقد يراد به التوجيه الاعتباري كما يقال اننا
 نعين ما نقصده بعقلنا قصداً ثابتاً وبهذا المعنى قيل في ٢ مكا ٦ : ٢٠ ان لما زر « عين
 ان يمنع عن المحرمات رغبة في الحياة » وعلى هذا الوجه يجوز ان يتعلق التعيين
 بما ليس موجوداً ومع ذلك فان الانتخاب باعتبار ما يتضمنه من معنى التقدم يصح
 تعلقه بما ليس موجوداً كيفما كان المراد بتعيينه

وعلى الثالث بان الإعداد على ضربين احدهما إعداد المنفعل لينفعل وهذا الإعداد
 يكون في المعد والثاني إعداد الفاعل لينفعل وهذا يكون في الفاعل والانتخاب إعداد
 من هذا القبيل باعتبار ان فاعلاً بالاعتل يقال انه يعد نفسه للفعل من حيث يحصل
 في عقله تصور مسبق لما هو قاصد فعله وبهذا المعنى قد أعد الله نفسه منذ الازل
 للانتخاب متصوراً في عقله توجيه البعض الى الخلاص

وعلى الرابع بان النعمة لا تؤخذ في حد الانتخاب كالجزم من ماهيته بل من حيث

ان الانتخاب يتضمن نسبة اليها كنسبة العلة الى المعلول والفعل الى الموضوع . فاذا
ليس يلزم على ذلك كون الانتخاب شيئاً زمانياً

الفصل الثالث

هل يرذل الله انساناً

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله لا يرذل انساناً لانه ليس يرذل احداً
ما يحبه . والله يحب كل انسان كقوله في حك ١١ : ٢٥ « تحب جميع الاكوان ولا تمقت
شيئاً مما صنعت » . فاذا ليس يرذل الله انساناً

٢ وايضاً لو كان الله يرذل انساناً لوجب ان تكون نسبة الرذل الى المرذولين كنسبة
الانتخاب الى المنتخبين . والانتخاب هو علة خلاص المنتخبين . فيلزم ان يكون الرذل
علة هلاك المرذولين وهذا باطل فقد قيل في هو ١٣ : ٩ « هلاكك منك يا اسرائيل
وانما معوتك في » . فاذا ليس يرذل الله احداً

٣ وايضاً ليس يجب ان يؤثم احد في ما يعمد عليه اجتنابه ولو رذل الله انساناً
لتعذر عليه اجتناب الهلاك فقد قيل في جا ٧ : ١٤ « انظر الى عمل الله كيف لا
يقدر احد ان يثقف ما اودعه » . فيلزم ان لا يكون الناس مأثومين في هلاكهم وهذا
باطل . فاذا ليس يرذل الله احداً

لكن يعارض ذلك قوله في ملا ١ : ٢ « احببت يعقوب وابغضت عيسو »

والجواب ان يقال ان الله يرذل البعض فقد اسلفنا قريباً ف ١ ان الانتخاب

جزء من العناية ومن شأن العناية ان تسمح بنقص ما في ما تتعلق به كما مر في مب ٢٢

ف ٢ . فاذا لما كان الناس يوجهون الى الحياة الابدية بالعناية الالهية كان من شأن

العناية الالهية ايضاً ان تسمح بتخلف بعضهم عن هذه الغاية وهذا يقال له الرذل . وعلى

هذا فكما ان الانتخاب جزء من العناية بالنظر الى من يساق من الله الى تلك الغاية

كذلك الرذل جزء من العناية بالنظر الى من يتخلف عن هذه الغاية فهو اذا ايراد

به العلم السابق فقط بل امر اعتباري ايضاً كالعناية كما مر ايضاً في مب ٢٢ ف ١
 لانه كما ان الانتخاب يتضمن ارادة ايتاء النعمة والمجد كذلك الرذل يتضمن ارادة
 السماح بوقوع بعض في الاثم والمعاقبة عليه بالهلاك
 اذا اجيب على الاول بان الله يحب جميع الناس بل جميع المخلوقات من حيث انه
 يريد للجميع خيراً ما لكنه ليس يريد لم جميعاً كل خير . فاذا من حيث انه لا يريد
 للبعض هذا الخير اي الحياة الابدية يقال انه يمتهم او يرذلهم
 وعلى الثاني بان حكم الرذل في التأثير مغاير لحكم الانتخاب لان الانتخاب علة
 لما يتوقعه المنتخبون في الحياة المستقبلية من المجد ولما ينالونه في الحاضر من النعمة
 والرذل ليس علة لما في الحاضر من الاثم بل للانخزال من الله لكنه مع ذلك علة
 لما يؤول في المستقبل من العذاب الابدي واما الاثم فيصدر عن اختيار من يرذل
 ويُرذل من النعمة وبهذا الاعتبار يصدق قول النبي « هلاكك منك يا اسرائيل »
 وعلى الثالث بان رذل الله ليس يسلب شيئاً من قدرة الرذول ولذلك متى قيل
 ان الرذول لا يقدر على كسب النعمة فليس المراد به ان ذلك يستحيل عليه بالاستحالة
 المطلقة بل بالاستحالة الشرطية كما اسلفناه في مب ١٩ ف ٣ من ان خلاص المنتخب
 ضروري بالضرورة الشرطية التي لا ترفع حرية الاختيار . فاذا وان تمرد على رذول
 كسب النعمة الا ان اقترافه هذا الاثم او ذاك انما يقع باختياره فهو اذا يوثم في
 ذلك صدقاً

الفصل الرابع

في أن المنتخبين مل بمُختارون من الله

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المنتخبين لا يُختارون من الله فقد قال
 ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١ « كما ان الشمس الجسمية تفيض نورها
 على جميع الاجرام دون اختيار كذلك الله ايضاً يفيض خيريته » والخيرية الالهية

يشارك فيها بعض على وجه خاص بمشاركة النعمة والمجد . فإذا الله يُشارك في النعمة والمجد دون اختيار وهذا راجع إلى الانتخاب

٢ وايضاً ان الاختيار يتعلق بما هو موجود والانتخاب الازلي يتعلق ايضاً بما لا وجود له . فإذا يُنتخب بعض دون اختيار

٣ وايضاً ان الاختيار يتضمن تمييزاً ما والله يريد ان جميع الناس يخلصون كما في ١ تيمو ٢ : ٤ . فإذا الانتخاب الذي يسبق فيسوق الناس الى الخلاص ليس فيه اختيار

لكن يعارض ذلك قوله في افس ١ : ٤ « اختارنا فيه من قبل انشاء العالم » والجواب ان يقال ان الانتخاب يفترض عقلاً الاختيار والاختيار يفترض عقلاً المحبة وذلك لان الانتخاب جزء من العناية على ما مر في ف ١ والعناية كالقطة اعتباراً قائم في العقل أمر بتوجيه البعض الى الغاية كما مر في مب ٢٢ ف ٢ على انه ليس يؤمر بتوجيه شيء الى غاية ما لم تسبق ارادة الغاية . فإذا انتخاب البعض الى الخلاص الابدي يفترض عقلاً ان الله يريد خلاصهم والى هذا يرجع الاختيار والمحبة اما المحبة فمن حيث انه يريد لم خير الخلاص الابدي لان المحبة هي ارادة الخير لشيء كما مر في مب ٢٠ ف ٢ و ٣ . واما الاختيار فمن حيث انه يؤثر بهذا الخير بعضاً على بعض اذ انه يرذل بعضاً كما مر في الفصل الآنف الا ان ترتب الاختيار والمحبة فينا مغاير لترتيبها في الله لان الارادة فينا لا تؤثر الخير بمحبته بل انما تتحرك الى المحبة من الخير السابق ولذا فاننا نختار من نحب وهكذا فالاختيار متقدم فينا على المحبة . واما في الله فالامر بالعكس لان ارادته التي بها يريد الخير لشيء بمحبته هي السبب في حصوله دون غيره على ذلك الخير وهكذا يتضح ان الاختيار يفترض المحبة عقلاً . والانتخاب يفترض عقلاً الاختيار . فإذا جميع المنتخبين مختارون ومحبوبون اذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبر الاشتراك في مطلق الخيرية الالهية فالله يُشارك

في خيرته دون اختيار من حيث انه لا يوجد شيء غير مشترك في شيء من خيرته كما مر في مب ٦ ف ٤ واما اذا اعتبر الاشتراك في خصوص هذا الخير او ذلك فالله لا يوتي ذلك دون اختيار لان من الخيرات ما يوتي به بعضاً دون بعض وعلى هذا فالاختيار يعتبر في ايتاء النعمة والمجد

وعلى الثاني بانه متى تحركت ارادة المتخَب الى المحبة من خير موجود سابقاً في الخارج فيحتل لا يتعلق الاختيار الا بما هو موجود كما بعرض في اختيارنا واما في الله فالامر بخلاف ذلك كما مر في جرم الفصل وفي مب ٢٠ ف ٢ ولذلك قال اوغسطينوس في خطبة ١١ على كلام الرسول ان «الذين ليسوا بموجودين يختارون من الله وهو مع ذلك لا يخطئ في اختيارهم»

وعلى الثالث بان الله يريد ان جميع الناس يخلصون بالارادة السابقة وهذا ليس ارادة على الاطلاق بل من وجه لا بالارادة اللاحقة بما هو ارادة على الاطلاق كما مر في مب ١٩ ف ١

الفصل الخامس

هل سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب فقد قال الرسول في رو ٨: ٣٠ «الذين سبق فعرفهم ايها المتخَب» وكتب امبروسوس على قوله في رو ٩: ١٥ «أرحم من أرحم» ما نصه «سأوتي الرحمة من اعلم سابقاً انه مستوجب الي بمجامع قلبه». فاذا يظهر ان سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب

٢ وايضاً ان الانتخاب الالهي يتضمن الارادة الالهية التي يتمتع ان تكون دون داع صوابي لان الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٢ ولا يمكن وجود داع الى الانتخاب الا سابق العلم بالاعمال الصالحة. فاذا

سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب او الداعي اليه
٣ وايضاً ليس عند الله ظلم كما في رو ٩: ١٤ وايتاء الاكفاء اموراً غير متكافئة
ظلم في ما يظهر وجميع الناس اكفاء في الطبيعة وفي الخطيئة الاصلية وانما يختلفون في
صلاح اعمالهم وطلائعها فالله اذا لا يعيد للناس اموراً غير متكافئة بانتخابه ورذله الا
لسابق علمه باختلاف اعمالهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ٣: ٥ «خلصنا هو لا اعتباراً بالاعمال بل
عملناها بل لرحمة» وهو كما خالصنا انتخبنا ايضاً للخلاص. فاذا ليس سابق العلم بصلاح
الاعمال علة او داعياً للانتخاب

والجواب ان يقال لما كان الانتخاب متضمناً الارادة كما مر في الفصل السابق يجب
ان يعلل كما تعلل الارادة الالهية وتندمر في مب ١٩ ف ٥ انه لا يصح تعليل الارادة
الالهية بشيء من جهة فعل الارادة بل يجوز تعليلها بشيء من جهة المراتبات اي من
حيث ان الله يريد وجود شيء لاجل شيء آخر. فاذا ليس من بلغت به شدة
الحماقة الى ان علل الانتخاب الالهي من جهة فعل المنتخب بالاعمال الصالحة بل انما
النزاع في ما اذا كان للانتخاب علة من جهة المفعول وهو نفس النزاع في ما اذا كان
الله قد قضى سابقاً ان يوء في بعضاً منموم الانتخاب بسبب بعض الاعمال الصالحة
فذهب بعض الى ان مفعول الانتخاب يقضي سابقاً للبعض بسبب ما قدموه في الحياة
الاخرى من الاعمال الصالحة وهذا مذهب اوريجانوس الذي قال بان النفوس
الانسانية مخلوقة منذ البدء وانها بحسب اختلاف اعمالها تلبس احوالاً مختلفة عند
اتصالها بالابدان في هذا العالم لكن هذا يبطله قول الرسول في رو ٩: ١١ «من قبل
ان يولد الولدان ويعملوا خيراً او شراً لا من قبل الاعمال بل من قبل الذي يدعو
قيل لها ان الكبير يستعبد للصغير» وذهب غيرهم الى ان ما يقدم في هذه الحياة من
الاعمال الصالحة هو علة مفعول الانتخاب والداعي اليه فقد قال السلاجيون بان ابتداء

فعل الصلاح من قبلنا وإتمامه من قبل الله وعلى هذا فانما يعرض ايشاء مفعول الانتخاب بعضاً دون بعض لابتداء بعض بتهيئة نفسه دون بعض لكن هذا يبطله قول الرسول في ٢ كور ٣: ٥ «لأننا فينا كفاءة» لأن تفكر فكراً بانفسنا كأنه من انفسنا» على انه يمتنع وجود مبدأ متقدم على الفكر فإذا يمتنع القول بان فينا ابتداء هو سبب مفعول الانتخاب. وذهب آخرون الى ان الاعمال الصالحة اللاحقة لمفعول الانتخاب هي سبب الانتخاب بمعنى ان الله انما يوتي بعضاً النعمة وانما قضى سابقاً ان يوتيها ايها السابق علمه بانه سيحسن استعمالها كما لو انعم الملك بفرس على جندي يعلم انه سيحسن استعماله والظاهر ان هؤلاء قد ميزوا بين ما يصدر عن النعمة وما يصدر عن الاختيار كأنما يمتنع صدور شيء واحد بعينه عن كليهما. وواضح ان مفعول النعمة هو مفعول الانتخاب فلا يجوز ان يعلل به الانتخاب لدخوله تحت الانتخاب. فإذا لو كان شيء آخر من جهتنا سبباً للانتخاب لكان خارجاً عن مفعول الانتخاب على انه لا تمايز بين ما يصدر عن الاختيار وما يصدر عن الانتخاب كما لا تمايز بين ما يصدر عن العلة الثانية وعن العلة الاولى لان الغاية الالهية تصدر المفاعيل بافعال العلل الثانية كما مر في مب ١٩ ف ه وعلى هذا فما يُفعل بالاختيار ايضاً فهو صادر عن الانتخاب فالصحيح اذن ان مفعول الانتخاب يجوز لنا اعتباره على ضربين الاول بالخصوص وبهذا الاعتبار لا يمتنع ان يكون احد مفاعيل الانتخاب علة وسبباً للآخر فيكون التأخر علة للمتقدم باعتبار العلة الغائية ويكون المتقدم علة للتأخر باعتبار العلة الاستحقاقية التي تُرَدُّ الى استعداد المادة كما اذا قلنا ان الله قضى سابقاً ان يوتي واحداً المجد بسبب استحقاقه وانه قضى سابقاً ان يوتي واحداً النعمة ليستحق المجد. والثاني بالعموم وبهذا الاعتبار يمتنع ان يكون لمفعول الانتخاب كله بالعموم علة من جهتنا لانه مهما يكن في الانسان مما يوجهه الى الخلاص فهو مندرج تحت مفعول الانتخاب حتى الاستعداد الى النعمة لان هذا ايضاً لا يتم الا بمدد الهي كقوله

في مر ٢١:٥١ «اعدنا يارب اليك فنعود» ومع ذلك فالانتخاب على هذا الوجه
يعلل من جهة المفعول بالخيرية الالهية التي اليها يتجه كل مفعول الانتخاب على انها
الغاية وعنها يصدر على انها المبدأ الاول المحرك
اذ اوجب على الاول بان استمال النعمة المعلوم بالعلم السابق ليس سبباً لايشاء
النعمة الا باعتبار العلة الغائية كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان علة الانتخاب بالاجمال من جهة المفعول هي الخيرية الالهية . واما
بالخصوص فاحد المفاعيل علة للآخر كما مر في جرم الفصل ايضاً
وعلى الثالث بانه يمكن تعليل انتخاب بعض ورذل بعض بالخيرية الالهية لانه
يقال ان الله صنع كل شيء لاجل خيرته على نحو تمثل به الخيرية الالهية في الاشياء
على ان الخيرية الالهية التي هي في نفسها واحدة وبسيطة لا بد ان تمثل في الاشياء
على صور متكررة بسبب عجز المخلوقات عن التوصل الى البساطة الالهية . وهذا
هو السبب في ان كمال الكون يقتضي له مراتب مختلفة من الاشياء يكون بعضها في
الكون مرتبة عالية وبعضها مرتبة سافلة . وحفظاً لاختلاف هذه المراتب يتأذن الله
بوقوع بعض الشرور لئلا تمنع خيرات كثيرة كما مر في مب ٢٢ ف ٢ فلنعتبر اذا
الجنس الانساني كله كجميع الكائنات كله فاذا قد اراد الله ان يمثل خيرته في
الناس بطريق الرحمة بلطفه بالنظر الى البعض الذين ينتخبهم وطريق العدل
باقتصاصه بالنظر الى البعض الذين يرذلهم وهذا هو السبب في اختياره بعضاً ورذله
بعضاً وقد ذكره الرسول بقوله في رو ٩: ٢٢ «ان كان الله يريد ان يبدي غضبه
(اي نقمة عليه) ويبين قدرته فاحتمل (اي سمح) باناة طويلة آنية غضب مؤهلة
للهلاك لكي يتبين غنى مجده على آنية الرحمة التي سبق فيها لها للمجد » وفي ٢
تيمو ٢: ٢٠ « لا تكون في بيت كبير آنية من ذهب وفضة فقط بل من خشب
وخزف ايضاً بعضها للكرامة وبعضها للمهان » واما اختياره للمجد هؤلاء ورذله اولئك

فليس له من سبب سوى الارادة الالهية ولذا قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٦ «اذا لم ترد ان تُخطئ الصواب فلا تتصدَّ للحكم على سبب جذبه هذا وعدم جذبه ذاك» وذلك كما في الاشياء الطبيعية ايضاً فان المادة الاولى التي هي كلها في نفسها متماثلة الصورة يمكن تعليل خلق الله منذ البدء بعض اجزائها في صورة النار وبعضها في صورة التراب بلزوم اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية. اما كون هذا الجزء من المادة في هذه الصورة وذاك في الأخرى فيستند الى مجرد الارادة الالهية كما يستند الى مجرد ارادة الصانع كون ذاك الحجر في هذه الجهة من الجدار والآخر في الأخرى وان كانت حقيقة الصناعة تقتضي ان يكون بعض الحجارة في هذه الجهة وبعضها في الجهة الأخرى ومع ذلك فان هذا لا يستلزم ان يكون الله ظالماً باعداده للاكفاء اموراً غير متكافئة بل انما يتأني ذلك حقيقة العدل لو كان مفعول الانتخاب يوفى على سبيل الواجب وليس يوهب على سبيل النعمة لان ما يوهب على سبيل النعمة يقدر صاحبه ان يهب منه اكثر او اقل لمن يشاء على حسب هواه بشرط ان لا يجرم احداً ما يجب له ولا يضرر العدل بشيء وهذا ما قاله رب البيت في متى ١٥: ٢٠ «خذ ما لك وأمضِ أليس لي ان افعل ما اريد»

الفصل السادس

هل الانتخاب موهبة

ينحطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الانتخاب ليس موهبة كذا فقد قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٣ في كلامه على قول الرويا ١١: ٣ «تمسك بما عندك لئلا يأخذ آخر اكليك» ما نصه «لن يأخذ الآخر ما لم يفقد هذا» فاذا الاكليل الذي هو مفعول الانتخاب يمكن كسبه وفقده . فاذا ليس الانتخاب موهبة كذا

٢ وايضاً ان تقدير ممكن لا يستلزم محالاً . ويمكن ان منتخباً كبطرس ينحطاً ويقتل

في تلك الحال وعلى تقدير ذلك يلزم الغاء مفعول الانتخاب فإذا ليس هذا محالاً.
فإذا ليس الانتخاب موء كذاً

٣ وايضاً ان الله يقدر على كل ما قدر عليه. وهو قد قدر ان لا ينتخب من
انتخب. فإذا يقدر الآن ان لا ينتخب. فإذا ليس الانتخاب موء كذاً

لكن يعارض ذلك قول الشارح على قول الرسول في ر ٨ الذين سبق فعرفهم
ايهم انتخب الخ ما نصه «الانتخاب هو سابق علم الله واعداد انعاماته الذي به
يخلص بغاية التاكيد من يخلص»

والجواب ان يقال ان الانتخاب يحصل مفعوله بغاية التاكيد ومن دون تخلف
لكنه ليس مع ذلك موجباً له بحيث يحصل اضطراراً فقد اسلفنا في ف ١ ان
الانتخاب جزء من العناية وليس كل ما يخضع للعناية واجباً بل منه ما يصدر بالحدوث
على حسب حال العلل القريبة التي وجهتها العناية الالهية الى هذه العلولات
ومع ذلك فترتيب العناية ليس فيه تخلف كما مر بيانه في مب ٢٢ ف ٤ فإذا كذلك
ترتيب الانتخاب ايضاً موء كذاً ولا ترتفع مع ذلك حرية الاختيار التي يصدر عنها
بالحدوث مفعول الانتخاب. وهنا لا بد ايضاً من اعتبار ما قيل في مب ١٤ ف ١٣
ومب ١٩ ف ٤ عن العلم والارادة الالهيين اللذين لا يرفعان الحدوث عن الاشياء
وان كانا في غاية التاكيد وغير قابلين للتخلف

إذا اوجب على الاول بان الاكليل يقال انه لواحد على ضربين من طريق
الانتخاب الالهي وبهذا الاعتبار لا يخسر احد اكليله ومن طريق استحقاق النعمة
لان ما نستحقه فهو لنا على نحو ما وبهذا الاعتبار قد يمكن ان يخسر واحد اكليله
بالخطيئة المبته اللاحقة ويأخذ غيره ذلك الاكليل المفقود من حيث يقام مقامه
لان الله لا يسمح بسقوط بعض ما لم ينش غيرهم كقوله في ايوب ٣٤: ٢٤ «يحطم
الكثيرين والذين لا يحصى عددهم ويقم آخرون مكانهم» فعلى هذا النمط قد اقيم

الناس مكان الملازمة الساقطين والأمم مكان اليهود . والمقام في حال النعمة مكان غيره بأخذ اكليل الساقط حتى باعتبار ان ما فعله غيره من الخير ينعم هو به في الحياة الابدية حيث ينعم كل بالخيرات المفعولة منه ومن غيره وعلى الثاني بانه وان كان موت المتخب في حال الخطي المبيت ممكناً في حد نفسه لكنه مستحيل على فرض ما هو مفروض من كونه متخباً فاذاً ليس يلزم امكان التخلف في الانتخاب

وعلى الثالث بانه لا كان الانتخاب متضمناً الارادة الالهية فما قيل في الفصل الرابع ان ارادة الله شيئاً مخلوقاً واجبة فرضاً لعدم تغير الارادة الالهية لاعلى وجه الاطلاق يقال هنا في الانتخاب . فاذاً لا يجب القول بان الله يقدر ان لا ينتخب من انتخبه بالمعنى الاجتماعي ولو قدر بالاطلاق ان ينتخب او لا ينتخب الا انه ليس يرتفع بذلك تأكيد الانتخاب

الفصل السابع هل عدد المتخبين معين

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان عدد المتخبين ليس معيناً لان العدد الذي يقبل الزيادة ليس معيناً وعدد المتخبين يقبل الزيادة في ما يظهر فقد قيل في ثن ١١:١ « زاد الرب اله آباءكم هذا العدد آلافاً كثيرة » وفي الشرح « المحدود عند الله الذي يعرف من يخصه » فاذاً ليس عدد المتخبين معيناً

٢ وايضاً ان سابق قضاء الله بخلص الناس في عدد دون آخر لا يمكن تعليقه بشيء . والله ليس يقضي بشيء بغير سبب . فاذاً ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء الله

٣ وايضاً ان عمل الله اكمل من عمل الطبيعة والخير يوجد في العدد الاكثر من الاعمال الطبيعية والنقص والشر في العدد الاقل فلو كان عدد الذين يخلصون

معيناً من الله لكان الذين يخلصون أكثر من الذين يهلكون وقد صرح بعكس ذلك في متى ١٣: ٧ حيث يقال «واسع الباب ورحب الطريق الذي يؤدي الى الهلاك والداخلون فيه كثيرون ما اضيق الباب وارجح الطريق الذي يؤدي الى الحياة وقليلون الذين يجدونه» فإذا ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في السقوط والنعمة ب ١٢ ان عدد المنتخبين معين لا يقبل التزايد ولا التناقص

والجواب ان يقال ان عدد المنتخبين معين غير ان بعضاً ذهبوا الى انه معين صورة لا مادة كما لو قلنا من المحقق ان مئة او ألفاً يخلصون لكن لا هؤلاء او اولئك الا ان هذا يرفع تأكيد الانتخاب الذي مر عليه كلامنا قريباً في الفصل السابق ولذلك يجب القول بان عدد المنتخبين معين عند الله ليس صورة فقط بل مادة ايضاً ولكن لا بد من الانتباه الى انه يقال ان عدد المنتخبين معين عند الله ليس باعتبار العلم فقط اي من حيث انه يعلم قدر الذين يخلصون والا فهو معين عنده ايضاً بهذا الاعتبار عدد نقط الامطار وازمال البحار بل باعتبار اختيار وتحديد ما ايضاً وليبان ذلك يجب ان يعلم ان كل فاعل فانه يقصد فعل شيء متناه على ما مر عند الكلام على غير المتناهي في مب ٧ ف ٢ و ٣ وكل من يقصد مقداراً معيناً في مفعوله فانه يتصور عدداً ما في اجزائه الذاتية المتقضاة بالذات لكمال الكل لان ما لا يقتضي بالاصالة بل للغير فقط فليس يختار منه عدداً ما لذاته بل انما ياخذ منه قدر ما هو ضروري لغيره فقط كما ان البناء يتصور مقداراً معيناً للبيت وعدداً معيناً للمساكن التي يريد ان يصنعها فيه وعدداً معيناً لمقادير الجدار او السقف لكنه ليس يختار عدداً معيناً من الحجارة بل ياخذ منها قدر ما يكفي لاتمام ما عينه من مقدار الجدار فكذا اذا يجب ان يعتبر في الله بالنظر الى مجموع الكون الذي هو مفعوله فانه عين

اولاً مقدار الكون كله والعدد الموافق لاجزائه الذاتية وهي التي لها نسبة ما الى البقاء اي عدد الافلاك والكواكب والعناصر وانواع الاشياء واما الأفراد الدائرة فليست متجهة الى خير الكون كأنها بالاصالة بل كأنها بالتبعية من حيث يحفظ فيها خير النوع . فالله اذاً وان علم عدد الافراد كلها لكن عدد البقر مثلاً او البعوض او نحوها ليس معيناً منه بالذات بسابق قضائه بل انما تصدر العناية الالهية منه مقدار ما يكفي لحفظ الانواع . على ان اول ما هو متجه بالاصالة الى خير الكون بين جميع المخلوقات هي المخلوقات الناطقة التي من حيث هي ناطقة في غير دائرة وخصوصاً تلك التي تنال السعادة لانها تدرك الغاية القصوى بأكثر مباشرة . فاذاً عدد المتخين معين عند الله ليس بطريق المعرفة فقط بل بطريق تحديد سابق اصلي ايضاً واما عدد المردولين فليس حكمه كذلك من كل وجه لانهم موجهون في ما يظهر من الله الى خير المختارين الذين « كل شيء » يعاونهم للغير كما قال الرسول في رو ٨ : ٢٨ . واما مقدار عدد البشر المتخين فاختلف فيه فمن قائل بانه يخلص منهم مقدار من سقط من الملائكة ومن قائل بانه يخلص منهم مقدار من بقي من الملائكة ومن قائل بانه يخلص منهم مقدار الملائكة الذين سقطوا وايضاً مقدار جميع الملائكة الذي خلّفوا والاولى ان يقال « لا يعلم احد عدد المختارين المعين للسعادة العلوية الا الله » كما يقال في الصلوة على الاحياء والاموات

اذاً اجيب على الاول بان آية الثنية يجب حملها على المعينين من الله باعتبار البرارة الحاضرة لان عدد هؤلاء يقبل التزايد والتنقص بخلاف عدد المتخين وعلى الثاني بان كمية احد الاجزاء يجب تعليلها بمعادلة ذلك الجزء للكل لان السبب الذي لاجله صنع الله مقدار كذا من الكواكب او انواع الاشياء وانتخب مقدار كذا من الناس هو معادلة الاجزاء الاصيلة لخير الكون وعلى الثالث بان الخير المعادل لحال الطبيعة العام يوجد في الاكثر وينعدم في

الاقل واما الخير المجاوز لحال الطبيعة العام فانه يوجد في الاقل وبنعلم في الاكثر
كما يضح ان الناس الذين لم علم كاف لتدبير حياتهم هم العدد الاكثر والذين
ليس لهم ذلك هم العدد الاقل ويقال لم حمقى او خرق واما الذين يبلغون الى درجة
التبحر في علم العقولات فقليلون جداً بالنسبة الى غيرهم . فاذا لما كانت السعادة
الابدية القائمة بروية الله متجاوزة حال الطبيعة العام ولا سيما باعتبار فقدانها النعمة
بفساد الخطيئة الاصلية كان الخالصون اقل من الهاككين . على ان رحمة الله تظهر
ايضاً بالأخص في رفعه ايضاً الى ذلك الخلاص الذي يفوت كثيرين بحسب
مجرى الطبيعة وبيلها العام

الفصل الثامن

هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر انه لا يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات
القديسين اذ ليس يمنع شيء ازلي من شيء زمني فاذا لا يمكن ان شيئاً زمانياً يساعد
على وجود شيء ازلي . والانتخاب ازلي . فاذا لا يمكن ان صلوات القديسين تساعد
على انتخاب احد لكونها زمانية . فاذا الانتخاب لا يساعد عليه بصلوات القديسين
٢ وايضاً كما لا يفترش شيء الى المشورة الا بسبب نقصان المعرفة كذلك لا يفترش
شيء الى المساعدة الا بسبب نقصان القدرة وكلا الامرين لا يصح في حق الله
المتخيب ولذا قيل في روم ١١ : ٣٤ « من ساعد روح الرب ومن كان له مشيراً » فاذا
لا يساعد على الانتخاب بصلوات القديسين

٣ وايضاً ما يمكن ان يساعد عليه يمكن منعه والانتخاب لا يمكن منعه بشيء . فاذا
لا يمكن ان يساعد عليه بشيء

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٥ « دعا اسحاق الرب لاجل رفقة امرأته فاستجاب
الرب وحملت رفقة امرأته » ومن ذلك الحمل ولد يعقوب الذي كان متخباً وهو لولم

يولد لما تم الانتخاب . فإذا ساعد على الانتخاب بصلوات القديسين
والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها اوهام مختلفة فان بعضاً ملاحظتهم
تأكيد الانتخاب الالهي قالوا بعدم فائدة الصلوات او غيرها مما يفعل لادراك النجاة
الابدية لانه ان قيل ذلك اولى يفعل فالتخبرون يدركون والمرذلون لا يدركون وهذا
يبتله جميع تنبيهات الكتاب المقدس المحرزة على الصلوة وغيرها من صالح الاعمال
وذهب غيرهم الى ان الانتخاب الالهي يتغير بالصلوات وينسب هذا القول الى
المصريين الذين كانوا يقولون بان الترتيب الالهي الذي كانوا يسمونه القدر يمكن منعه
بعض الضحايا والصلوات وهذا ايضا يبطله نص الكتاب المقدس فقد قيل في ا
ملوك ١٥ : ٢٩ « ان المنتصر في اسرائيل ان يعقولن يندم » وفي روا ١١ : ٢٩ « ان
مواهب الله ودعوتيه هي بلا ندامة » ولذا فالحق ان يقال ان الانتخاب يجب ان يقتصر
فيه امران سابق القضاء الالهي ومفعوله فاعتبار الاول لا تساعد صلوات القديسين
بوجه من الوجوه على الانتخاب لانها لا تجعل الله ان ينتخب احداً واعتبار الثاني
يقال ان صلوات القديسين وسائر الاعمال الصالحة تساعد على الانتخاب لان العناية
التي الانتخاب جزء منها لا تخرج العلل الثانية بل تعني بالمعلولات بحيث يكون
ترتيب العلل الثانية ايضاً خاضعاً لها . فإذا كما ان الله يعني بالمعلولات الطبيعية
بحيث تساق اليها العلل الطبيعية التي لا تصدر من دونها تلك المعلولات كذلك ينتخب
نجاة انسان بحيث يدخل ايضاً تحت ترتيب الانتخاب كل ما يؤدي بالانسان الى
النجاة من صلواته او صلوات غيره او غير ذلك من الاعمال الصالحة او نحوها لا ينال
احد النجاة بدونه . ومن ثم فعلى المنتخبين ان يجهدوا وجهدهم في احسان العمل
واقامة الصلوة لانه بذلك يتم مفعول الانتخاب على وجهه موه كبر ولذا قيل في ٢ بط
١٠ : ١ « اجتهدوا ان تجعلوا دعوتكم وانتخبكم قبيين بالاعمال الصالحة »
إذا اجيب على الاول بان تلك السجدة تفيد ان صلوات القديسين لا تساعد على

الانتخاب من جهة القضاء السابق

وعلى الثاني بان واحداً يساعد من غيره على ضربين الاول من حيث يستفيد منه القدرة . والمساعدة على هذا النحو خاصة بالضعيف فلا تصح في حقه تعالى وعليها يُحمَل قوله « من ساعد روح الرب » والثاني من حيث يتفد به عمله كما يتفد السيد عمله بالخدام وعلى هذا النحو يساعد الله منا من حيث تنفذ ترتيبه كقوله في ا كور ٩: ٣ « فانا نحن مساعداً لله » وليس ذلك لمكان نقص القدرة الالهية بل لان الله يستخدم العلال المتوسطة لحفظ جمال النظام في الاشياء ولإسهام المخلوقات ايضاً في شرف العلية

وعلى الثالث بان العلال الثانية لا يمكن خروجها عن ترتيب العلة الاولى الكلية كما مر في مب ١٩ في ٦ لكنها تنفذه ولذا فالانتخاب يمكن ان يساعد عليه من المخلوقات لكنه لا يمكن ان يمنع منها



المبحث الرابع والعشرون

في سفر الحياة - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في سفر الحياة والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل - ١ في ان سفر الحياة ما هو - ٢ في انه سفر ائمة حيوة هو - ٣ هل يمكن ان يُعَيَّ احد من سفر الحياة

الفصل الاول

هل سفر الحياة هو نفس الانتخاب

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان سفر الحياة ليس نفس الانتخاب ففي سي ٢٤: ٣٢ « هذه كلها هي سفر الحياة » وفي شرحه « يعني العهد الجديد والعتيق » على ان هذا ليس هو الانتخاب . فإذا ليس سفر الحياة هو نفس الانتخاب

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك. ٢٠ ب ١٤ ان سفر الحياة قوة الهية تجعل ان يُذكر لكل واحد اعماله صالحة أو طالحة . والقوة الالهية ليست راجعة الى الانتخاب في ما يظهر بل بالاحرى هي منسوبة الى القدرة . فاذا ليس سفر الحياة هو نفس الانتخاب

٣ وايضاً ان الانتخاب يقابله الرذل فلو كان سفر الحياة هو نفس الانتخاب لوجد هناك سفر الموت كما يوجد سفر الحياة

لكن يعارض ذلك قول الشارح في شرحه قوله في مر ٦٨ ليحوا من سفر الاحياء « هذا السفر هو معرفة الله التي بها انتخب نجيوة الذين سبق فعرّفهم »

والجواب ان يقال ان سفر الحياة يُقال في الله مجازاً على سبيل التشبيه بالامور الانسانية فان عادة الناس ان من يُختار منهم لامر ما يدوّن في كتاب كالجند واهل الشورى الذين كان يقال لهم يوماً الآباء المدوّنون . وواضح بما قدّمناه في المبحث السابق ف ٤ ان جميع المنتخبين يُختارون من الله للفوز بالحياة الخالدة . فاذا تدوين المنتخبين هو الذي يقال له سفر الحياة . على انه يقال مجازاً الشيء انه مدوّن في عقل عاقل لشدة اعتلاقه بمحافظته كقوله في ام : ٣ : ١ « لاتنس شريعتي وليرع قلبك وصاياي » وقوله بعد ذلك بقليل « اكتبها على لوح قلبك » لان شيئاً يدوّن في الكتب المادية ايضاً لإذكار الحافظة ومن ثم يقال لعلم الله الذي رُسخ به عنده انه انتخب بعضاً للحياة الخالدة سفر الحياة لانه لما كان خط الكتاب دالاً على ما يرام معرفته كذلك علم الله دالاً عنده على من يرام ايصاله الى الحياة الخالدة كقوله في ٢ تيمو ١٩ : ٢ « ان اساس الله الراسخ يثبت وعليه هذا اختتم ان الرب يعلم الذين له »

اذّا اجيب على الاول بان سفر الحياة يمكن ان يقال على ضربين الاول تدوين المختارين للحياة وهذا هو المراد هنا بسفر الحياة . والثاني تدوين ما يؤدى الى الحياة وهذا على ضربين اما ما يجب فعله وعلى هذا يقال سفر الحياة للعهد العتيق والجديد

لو ما قد فعل وعلى هذا يقال سفر الحياة لتلك القوة الالهية التي تجعل ان يذكر
لكل واحد اعماله كما يمكن ان يقال سفر الجندية اما لما يدون فيه اسماء المختارين
للجندية او لما يتضمن فن الحرب او لما يتضمن اعمال الجند

وبذلك ينفع الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه لا يدون عادة الرغوضون بل المختارون ولذا لم يجعل الرذل سفر
الموت كما جعل للانتخاب سفر الحياة

وعلى الرابع بان سفر الحياة يفاير الانتخاب في الاعتبار لانه معرفة الانتخاب كما
يظهر من قول الشارح المورّد في المعارضة

الفصل الثاني

هل ينظر سفر الحياة الى حياة المتخين المجيدة فقط

يشخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان سفر الحياة ليس ينظر الى حياة المتخين
المجيدة فقط لانه معرفة الله . والله يعرف بحياته كل حياة اخرى . فاذا سفر الحياة
يقال على الاخص بالنظر الى الحياة الالهية لا بالنظر الى حياة المتخين المجيدة فقط
٢ وايضاً كما ان حياة المجد هي من الله كذلك حياة الطبيعة فلو كان يطلق سفر
الحياة على معرفة حياة المجد لأطلق على معرفة حياة الطبيعة ايضاً

٣ وايضاً قد يختار بعض النعمة دون ان يختاروا حياة المجد كما ينفع من قوله في
يو ٦ : ٧١ « ألم اكن انا اخترتكم انتم الاثني عشر واحداً منكم شيطان » وسفر الحياة
هو تدوين الاختيار الالهي كما مر في الفصل السابق فهو اذا ينظر الى حياة النعمة
ايضاً

لكن يعارض ذلك ان سفر الحياة هو معرفة الانتخاب كما مر في الفصل السابق
والانتخاب ليس ينظر الى حياة النعمة الا بحسب كونها متجهة الى المجد لان الذين
يحصلون على النعمة دون المجد ليسوا بمتخين . فاذا سفر الحياة ليس يقال الا بالنظر

الى المجد

والجواب ان يقال ان المراد بسفر الحياة تدوين او معرفة المختارين للحياة كما مر في الفصل السابق وانما يختار مختاراً لما ليس من مقتضى طباعه وايضاً فاما يختار له مختاراً يتضمن اعتبار الغاية لان الجندي لا يختار او يدون لحمل السلاح بل للقتال لان هذه هي الوظيفة الخاصة المتجهة اليها الجندية. على ان الغاية القاتلة الطبيعة هي حياة المجد كما اسلفنا في ص ٢٣ ف ١. فاذا سفر الحياة ينظر بالخصوص الى حياة المجد اذا اجيب على الاول بان الحياة الالهية طبيعة لله حتى من حيث هي مجيدة. فاذا ليس بالنظر اليها اختياراً. فاذا ليس ينظر اليها سفر الحياة لاتنا لا نقول ان انساناً يختار للحصول على الحس او نحوه مما هو من لواحق الطبيعة. وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني لان الحياة الطبيعية لا ينظر اليها لا الاختيار ولا سفر الحياة وعلى الثالث بان حياة النعمة ليس لها اعتبار الغاية بل اعتبار ما الى الغاية. فاذا ليس يقال ان مختاراً يختار الى حياة النعمة الا باعتبار اتجاهها الى المجد ولذا فالذين يحصلون على النعمة ويسقطون من المجد لا يقال انهم مختارون مطلقاً بل من وجه وكذا لا يقال انهم مدونون في سفر الحياة مطلقاً بل من وجه اي من حيث قد حصل في ترتيب الله ومعرفته انه سيكون لهم اتجاه ما الى الحياة الخالدة بحسب مشاركة النعمة

الفصل الثالث

هل ينبغي احد من سفر الحياة

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس ينبغي احد من سفر الحياة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٣ «ان سابق علم الله الذي يستحيل الخطأ فيه هو سفر الحياة» على انه ليس يمكن اسقاط شيء من سابق علم الله. فاذا كذلك ليس يمكن اسقاط شيء من الانتخاب. فاذا ليس يمكن ايضاً ان ينبغي احد من سفر

الحياة

٢ وايضاً كل ما في شيء فهو فيه على حسب حال ذلك الشيء . وسفر الحياة امر
ازلي وغير متغير . فاذا كل ما فيه فليس فيه على حال زمني بل على حال عدم
التغير وعدم الامحاء

٣ وايضاً ان المحوي قابل الكتابة وليس يمكن ان يكتب احد من جديد في سفر
الحياة . فاذا ليس يمكن ان يُحْيى منه ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في مر ٦٨ : ٢٩ « ليُحْيُوا من سفر الاحياء »
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى انه لا يمكن ان يُحْيى احد من سفر الحياة
بحسب الحقيقة لكنه يمكن بحسب اعتقاد الناس فان الكتاب المقدس يقال فيه عادة
لشيء انه يحدث متى عُرِفَ وبهذا الاعتبار يقال لبعض انهم مكتوبون في سفر الحياة
من حيث ان الناس يعتقدون انهم مكتوبون هناك بسبب ما يرون فيهم من البرارة
الحاضرة ومتى ظهر في هذا الدهر او في الآتي انهم سقطوا من تلك البرارة يقال انهم
مُحْيَا من هناك وبهذا المعنى فسر الشارح المحو في كلامه على آية المزمور ٦٨ : ٢٩
« ليُحْيُوا من سفر الاحياء » لكن لما كان عدم الامحاء من سفر الحياة قد جعل في
ثواب الابرار كقوله في الرؤيا ٣ : ٥ « من غلبَ فانه يلبس ثياباً بيضاً ولا امحو اسمه من
سفر الحياة » وما وعد به القديسون فليس في اعتقاد الناس فقط فحائز ان يقال ان
الامحاء وعدم الامحاء من سفر الحياة لا يجب اسناده الى اعتقاد الناس فقط بل الى
الحقيقة ايضاً لان سفر الحياة هو تدوين التجبين الى الحياة الخالدة وهي نتيجة اليها متبعة
من طريقين من طريق الانتخاب الالهي وهذا الاتجاه يتمتع فيه بالتخلف ومن طريق
النعمة لان من حصل على النعمة فقد صار بذلك اهلاً للحياة الخالدة وهذا الاتجاه
قد يقع التخلف فيه لان بعضاً يتجهون الى الفوز بالحياة الخالدة من طريق ما يحصلون
عليه من النعمة لكنهم لا يفوزون بها بسبب الخطيئة المميتة — فاذا من يتجه الى الفوز

بالحيوة الخالدة من طريق الانتخاب الالهي فهو مكتوب مطلقاً في سفر الحيوة لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة في نفسها وهذا لا يحى ابداً من سفر الحيوة واما من يتجه الى الفوز بالحيوة الخالدة لا من طريق الانتخاب الالهي بل من طريق النعمة فقط فيقال انه مكتوب في سفر الحيوة لا مطلقاً بل من وجه لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة لا في نفسها بل في علتها وهذا يمكن ان يُعنى من سفر الحيوة بمعنى أن هذا الاعماء ليس يعتبر من جهة علم الله كأن الله يسبق فيعلم امراً ثم لا يعلمه بل من جهة الشيء المعلوم اي لان الله يعلم ان شيئاً يتجه اولاً الى الحيوة الخالدة ثم انه لا يتجه اليها لفقد النعمة

اذا اجيب على الاول بان الاعماء لا يُعتبر في سفر الحيوة من جهة العلم السابق كأن في الله تغيراً ما بل من جهة المعلومات سابقاً التي هي متغيرة كما مر في جرم الفصل وعلى الثاني بان الاشياء وان تكن في الله على حال غير متغيرة لكنها في انفسها متغيرة والى هذا يرجع محو سفر الحيوة

وعلى الثالث بانه بالوجه الذي يقال به ان واحداً يُعنى من سفر الحيوة يجوز ان يقال انه يُكتب فيه من جديد اما بحسب اعتقاد الناس او بحسب انه يشتد من جديد ان يتجه بالنعمة الى الحيوة الخالدة وهذا ايضا مندرج تحت علم الله وان لم يكن اندراجاً هذا جديداً



المبحث الخامس والعشرون

في القدرة الالهية — وفيه ستة فصول

بعد ان نظرنا في سابق العلم الالهي وفي الإرادة الالهية وما يتعلق بهما في ان ننظر في القدرة الالهية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ هل في الله قوة — ٢ هل قدرته غير

متناهية — ٢ هل هو قادر على كل شيء — ٤ هل يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن — ٥ هل يقدر ان يصنع ما ليس بصنعه او ان لا يصنع ما يصنعه — ٦ هل يقدر ان يجعل ما يصنعه اكثر حسناً

الفصل الاول

هل في الله قوة

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله قوة لان نسبة الله الذي هو الفاعل الاول الى الفعل كنسبة الهيولى الاولى الى القوة والهيولى الاولى باعتبارها في نفسها عارية عن كل فعل. فاذا الفاعل الاول الذي هو الله عاري عن كل قوة.

٢ وايضاً كل قوة ففعلها افضل منها كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ١٩ لان الصورة افضل من المادة والفعل افضل من القوة الفاعلة لانه غايته على انه ليس شيء افضل مما في الله لان كل ما في الله فهو الله كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٣٠. فاذا ليس في الله قوة

٣ وايضاً ان القوة هي مبدأ الفعل. والفعل الالهي هو عين الذات الالهية اذ ليس في الله عرض والذات الالهية ليس لها مبدأ. فاذا ليست حقيقة القوة موافقة لله ٤ وايضاً قد مر في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ ان علم الله وارادته هما علة الاشياء. والعلة والمبدأ واحد بعينه. فاذا ليس يجب اثبات القوة لله بل اثبات العلم والارادة فقط

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨: ٩ « انت قوي يارب وحققك من حولك » والجواب ان يقال ان القوة قوتان منفصلة وهذه ليست في الله بوجه من الوجوه وفاعلة وهذه يجب اثباتها لله على الوجه الاكمل فواضح ان كل شيء انما يكون مبدأ فاعلاً لشيء باعتبار كونه بالفعل وكاملاً وانما يتفعل باعتبار كونه خالياً وناقصاً وقد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ومب ٤ ف ١٠ ان الله فعلٌ صرفٌ وكاملٌ على نحوٍ مطابقٍ

وكلي ومنزه عن كل نقصان . فإذا يوافق غاية الموافقة ان يكون مبدأ فاعلاً وان لا
يتفعل بوجه من الوجوه . وحقيقة المبدأ الفاعل توافق القوة الفاعلة لان القوة الفاعلة
هي مبدأ التأثير في الغير والقوة المتفعلة هي مبدأ التأثر من الغير كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ فيلزم من ذلك ان القوة الفاعلة موجودة في
الله على الوجه الاكمل

إذا اجيب على الاول بان القوة الفاعلة ليست قسيمة للفعل بل مستندة اليه
لان كل فاعل فاعلاً فاعلاً يفعل بحسب كونه بالفعل واما القوة المتفعلة فهي قسيمة للفعل
لان كل متفعل فاعلاً فاعلاً يفعل بحسب كونه بالقوة فإذا انما يسلب عن الله هذه القوة
لا القوة الفاعلة .

وعلى الثاني بانه حيثما كان الفعل مغايراً للقوة يجب ان يكون افضل منها . وفعل
الله ليس مغايراً لقوته بل كلاهما عين ذاته تعالى لان وجوده ايضاً ليس مغايراً لذاته
فإذا ليس يجب ان يكون شيء افضل من قوة الله

وعلى الثالث بان القوة في المخلوقات ليست مبدأ الفعل فقط بل مبدأ المفعول
ايضاً وعلى هذا حقيقة القوة موجودة في الله باعتبار كونها مبدأ المفعول لا باعتبار كونها
مبدأ الفعل الذي هو نفس الذات الالهية الا بحسب طريقة تعقلنا من حيث ان
الذات الالهية لاشتغالها في نفسها على كل ما في المخلوقات من الكمال يجوز تعقلها
تحت اعتبار الفعل وتحت اعتبار القوة كما نتعقل ايضاً تحت اعتبار الشخص ذي
الطبيعة وتحت اعتبار الطبيعة . فإذا على هذا تكون حقيقة القوة موجودة في الله
باعتبار كونها مبدأ المفعول

وعلى الرابع بان القوة لا تثبت لله كغير مغاير لعله وارادته حقيقة بل اعتباراً
فقط اي من حيث ان القوة يراد بها مبدأ منفذ لما تأمر به الارادة ويرشد اليه
العلم وهذه الثلاثة تلائم تعالى بحسب شيء واحد بعينه - اوبان كلاً من العلم الالهي

والارادة الالهية له حقيقة القوة من حيث هو مبدأ فاعلي^١ ولذا كان اعتبار العلم والارادة متقدماً في الله على اعتبار القوة تقدم العلة على الفعل والمعلول

الفصل الثاني

هل قدرة الله غير متناهية

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان قدرة الله ليست غير متناهية لان كل غير متناهي ناقص^٢ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ و ٦٤ و ٦٥ وقدرة الله ليست ناقصة . فاذا ليست غير متناهية

٢ وايضاً كل قوة فانها تظهر بأثرها والآن لكانت عبثاً فلو كانت قوة الله غير متناهية لاستطاعت ان تُعَدِّر اثرًا غير متناهي وانه محال

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٩ انه « لو كانت قوة احد الاجسام غير متناهية لحرك في الآن » والله ليس يحرك في الآن بل يحرك الخلق الروحاني بالزمان والخلق الجسماني بالمكان والزمان كما في أوغسطينوس في كلامه الى التكوين بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣ . فاذا ليست قوته غير متناهية

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ « ان الله ذو قدرة غير متقدرة وحي وقوي » وكل غير متقدر فهو غير متناهي . فاذا انقدرة الالهية غير متناهية والجواب ان يقال ان القوة الفاعلة انما توجد في الله باعتبار كونه موجوداً بالفعل

كما مر في الفصل السابق ووجوده غير متناهي من حيث انه غير محدود بقابل كما يتضح مما مر في مب ٧ ف ١ عند الكلام على عدم تناهي الذات الالهية . فاذا لا بد

ان تكون قوة الله الفاعلة غير متناهية لانه يرى في جميع الفواعل انه كلما كانت صورة الفاعل التي بها يفعل اكمل كانت قوته على الفعل اعظم كما انه كلما كان شيء

اشد حرارة كان اعظم قوة على التسخين . ولو كانت حرارته غير متناهية لكانت قوته على التسخين غير متناهية . فاذا لما كانت الذات الالهية التي بها يفعل الله غير

متناهية على ما مرّ بيانه في مب ٧ ف ١ يلزم ان تكون قدرته غير متناهية
اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على غير المتناهي الذي من جهة المادة
الغير المحدودة بالصورة كغير المتناهي الملائم للكم . وذات الله ليست غير متناهية بهذا
المعنى كما اسلفنا بيان ذلك في مب ٧ ف ١ فكذا اذا قدرته . فاذا ليس يلزم ان
تكون ناقصة

وعلى الثاني بان قوة الفاعل المجانس تظهر كلها في اثرها لان قوة الانسان
المولدة لا تستطيع اكثر من ان تولد انساناً واما قوة الفاعل الغير المجانس فلا تظهر
كلها في اصدار اثرها كما ان قوة الشمس لا تظهر كلها في اصدار حيوان متولد من
التعفن . وواضح ان الله ليس فاعلاً مجانباً اذ لا يمكن مجامعة غيره له لا في النوع ولا
في الجنس كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ . فاذا يلزم ان يكون اثره دائماً
اقل من قدرته . فاذا لا يجب ظهور قدرته الضير المتناهية في اصدارها اثرها غير
متناهي على انها وان لم تصدر اثرها فليست عبثاً لان العبث ما يتجه الى غاية لا يدركها
كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٦٢ وقدره الله ليست متجهة الى اثرها على
انه غاية لما بل هي بالاحرى غاية لاثرها

وعلى الثالث بان الفيلسوف اثبت هناك انه لو كان الجسم قوة غير متناهية له ان
يحرك في لازمان ومع ذلك فقد اوضح ان قوة محرك السماء غير متناهية لانه لا
ان يحرك في زمان غير متناهي . فاذا يلزم على مراده ان قوة الجسم لو كانت غير متناهية
لحركت في لازمان لا قوة المحرك الغير الجسي وذلك لان الجسم المحرك جسماً آخر
فاعل مجانس فيجب ان تظهر قوة الفاعل كلها في الحركة . فاذا من حيث انه كلما
كانت قوة الجسم المحرك اعظم كان تحريكه اسرع فلا بد انها لو كانت غير متناهية
لكان تحريكها اسرع بسرعة متجاوزة حد المناسبة وهذا هو التحريك في لازمان واما
المحرك الغير الجسي فهو فاعل غير مجانس فلا يجب ان تظهر قوته كلها في الحركة

فيكون محركاً في لا زمان ولا سيما لانه يحرك بحسب ترتيب ارادته

الفصل الثالث

هل الله قادر على كل شيء

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الله ليس قادراً على كل شيء لان التحرك والتأثر امر عام لجميع الاشياء وليس الله قادراً عليه لكونه غير متحرك كما مر في مب ٢ ف ٣ ومب ٩ ف ١. فاذا ليس قادراً على كل شيء

٢ وايضاً ان الخطأ فعل شيء والله لا يقدر ان يخطأ ولا ان ينكر ذاته كما في ٢ تيمو ٢ فاذا ليس قادراً على كل شيء

٣ وايضاً في صلوة الاحد الذي بعد الحلول يقال عن الله «ان اعظم مظهر لقدرته الشاملة هو العفو والرحمة». فاذا غاية ما تبلغه القدرة الالهية هو العفو والرحمة. وهناك ما هو اعظم بكثير من العفو والرحمة كابداع عالم آخر او نحو ذلك. فاذا ليس الله قادراً على كل شيء

٣ وايضاً في شرح قول الرسول في اكور ١ «الله جهل حكمة هذا العالم» مانصه «ان الله جهل حكمة هذا العالم باعلانه امكان ما كانت تراه مستحيلاً» وبذلك يظهر انه لا يجب الحكم على امكان شيء او استحالة باعتبار العلل السافلة كما تحكم حكمة هذا العالم بل باعتبار القدرة الالهية. فاذا لو كان الله قادراً على كل شيء لكان كل شيء ممكناً فلم يكن مستحيلاً واذا ارتفع المستحيل ارتفع الواجب لان ما يجب وجوده يستحيل عدم وجوده. فاذا لو كان الله قادراً على كل شيء لم يكن في الاشياء شيء واجب وهذا مستحيل. فاذا ليس الله قادراً على كل شيء

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١: ٣٧ «ليس كلمة مستحيلة لدى الله»

والجواب ان يقال ان الاجماع منعقد على ان الله قادر على كل شيء لكن بيان حقيقة المعنى بقدرته على كل شيء متعسر فيما يظهر لانه قد يمكن التشكيك في ما

يدخل تحت شمول قولنا ان الله يقدر على جميع الاشياء الا انه لما كانت القوة ثقلاً بالنظر الى الممكنات فمن أحسن اعتباره تبين ان المعنى الاحق في القول ان الله يقدر على جميع الاشياء انه يقدر على جميع الممكنات وبهذا الاعتبار يقال له قادر على كل شيء والممكن يقال على ضربين كما في الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ الاول بالنظر الى قوة ما كما يقال لما هو مقدور للانسان ممكن له . والثاني على الاطلاق باعتبار نسبة الحدود وليس يجوز ان يقال ان الله انما يوصف بالقدرة على كل شيء لانه يقدر على جميع الممكنات للطبيعة المخلوقة لعموم القدرة الالهية أكثر من ذلك ولو قيل انما يوصف بذلك لانه يقدر على جميع الممكنات لقدرته وقع الدور في بيان قدرته على كل شيء هاذ ليس هذا سوى القول ان الله قادر على كل شيء لانه يقدر على جميع ما يقدر عليه . فإذا انما يوصف الله بالقدرة على كل شيء لانه يقدر على جميع الممكنات بالاطلاق وهو الضرب الثاني من قول الممكن ويقال لشيء ممكن او ممتنع على الاطلاق باعتبار نسبة الحدود اما الاول فلعدم منافاة المحمول للموضوع نحو سقراط جالس واما الثاني فلتمنافاة المحمول للموضوع نحو الانسان حمار . ولكن لا بد من اعتبار انه لما كان كل فاعل يفعل ما يشبهه كان بازاء كل قوة فاعلة ممكن على انه الموضوع الخاص لها بحسب حقيقة ذلك الفعل المبنية عليه تلك القوة الفاعلة كما تنسب القوة المسخنة الى كل متسخن على انه الموضوع الخاص لها والوجود الالهي المبنية عليه حقيقة القدرة الالهية وجود غير متناه ليس محدوداً نحو جنس مخصوص من اجناس الموجود بل حاصل في نفسه على كمال الوجود كله . فإذا كل ما له او يمكن ان يكون له حقيقة الوجود فهو مندرج تحت الممكنات المطلقة التي بالنظر اليها يقال لله قادر على كل شيء - على انه ليس شيء يقابل حقيقة الموجود الا الوجود . فإذا انما يتأني حقيقة الممكن المطلق المقدور لله ما يتضمن في نفسه الوجود والا وجوداً لان هذا غير مقدور لله لا لتقصان القدرة الالهية بل لامتناع ان يكون له حقيقة

المفعول والممكن . فإذا كل ما ليس يتضمن تناقضاً فهو يندرج تحت تلك الممكنات التي بالنظر إليها يقال لله قادرٌ على كل شيءٍ . وأما ما يتضمن تناقضاً فلا يندرج تحت قدرة الله على كل شيءٍ . لا متنازع أن يكون له حقيقة الممكن فلأن يقال أنه لا يمكن فعله أولى من أن يقال أن الله لا يقدر أن يفعله وليس هذا منافياً لقول الملاك « ليست كلمة مستحيلة لدى الله » لأن ما يتضمن تناقضاً لا يمكن أن يكون كلمة لأنه لا يمكن لعقل أن يتصوره

إذاً اجيب على الاول بأن الله يقال أنه قادرٌ على كل شيءٍ باعتبار القوة الفاعلة لا المنفعة كما مر في الفصل الاول . فإذا ليس امتناع الضمك والتأثير فيه منافياً لقدرة على كل شيءٍ

وعلى الثاني بأن الخطأ نقص عن كمال الفعل . فإذا امكان الخطأ هو امكان النقص في الفعل وهذا منافٍ للقدرة على كل شيءٍ ولهذا لا يقدر الله أن يخطأ لكونه قادراً على كل شيءٍ . ولا اعتراض بقول الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٣ « يقدر الله والصالح على فعل القبيح » فان ذلك اما بمعنى قضية شرطية مقدمها ممتنع كما لو قلنا ان الله يقدر على فعل القبيح ان اراد اذ لا مانع من صدق الشرطية التي مقدمها وتاليها ممتنعان كما اذا قيل ان كذا انسان حمراء كذا اربع او بمعنى ان الله يقدر على فعل ما يظهر الآن انه قبيح مع انه لو فعله لكان حسناً او ان الفيلسوف قال ذلك على حسب ما كان عالماً في الامم من اعتقاد استحالة الناس آلهة كالمشترى والمربخ

وعلى الثالث بانه انما كان العفو والرحمة اعظم مظهر لقدرة الله على كل شيءٍ لان الله يغفرانه الخطايا اختياراً يظهر ان له السلطان الأعلى لان من كان مقيداً بشرعية سلطان اعلى فليس له ان يغفر الذنوب اختياراً اولاً انه يعفوه عن الناس ورحمته اياهم يسوقهم الى الاشتراك في الخير الغير المتناهي الذي هو المفعول الاقصى للقدرة الالهية اولاً لان منعيل الرحمة الالهية هو اساس جميع الاعمال الالهية كما مر في مب ٢١

ف ٤ لانه ليس يجب شيء لاحد الاسباب ما أوتيته من الله غير واجب له واعظم مظهر لقدرة الله على كل شيء ان يكون الوضع الاول لجميع الخيرات خاصاً به وعلى الرابع بان الممكن المطلق لا يقال باعتبار العلل العالية ولا باعتبار العلل السافلة بل باعتبار نفسه واما الممكن الذي يقال باعتبار قوة ما فيسمى ممكناً باعتبار العلة القريبة . فإذا ما من شأنه ان يصدر عن الله وحده ابتداءً كالابداع والتبرير ونحوها يقال له ممكن باعتبار العلة العالية وما من شأنه ان يصدر عن العلل السافلة يقال له ممكن باعتبار العلل السافلة لان المعلول انما يكون حادثاً او واجباً باعتبار حال العلة القريبة كما اسلفنا في مب ١٤ ف ١٣ وانما تجهل حكمة العالم لاعتبارها بما يستحيل على الطبيعة مستحيلاً على الله ايضاً وبذلك يتضح ان قدرة الله على كل شيء لا تنفي الامتناع والوجوب عن الاشياء

الفصل الرابع

هل يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

يُخْفَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن لان المتنع بالذات اشد امتناعاً من المتنع بالعرض . والله يقدر ان يفعل ما هو ممتنع بالذات كإبراء الاكمه او احياء الميت فإذا أولى ان يقدر على فعل ما هو ممتنع بالعرض وكون الماضيات لم تكن ممتنع بالعرض لان امتناع كون سقراط لم يسر عارض من كون ذلك قد كان . فإذا يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

٢ وايضاً كل ما كان الله قادراً ان يفعله فلا يزال قادراً عليه لعدم تناقص قدرته وهو قبل ان يسر سقراط كان قادراً ان يجعله ان لا يسير . فإذا بعد ان يسر يقدر ان يجعل انه لم يسر

٣ وايضاً ان فضيلة المحبة اعظم من البكارة والله يقدر ان يرد فضيلة المحبة لفائتة . فإذا يقدر ان يرد البكارة ايضاً . فإذا يقدر ان يجعل ان البكر المنفوضة

لم تفصح

لكن يعارض ذلك قول ايرونيوس في رسالته ٢ الى اسطالخيوس في حفظ
البكارة « ان الله مع قدرته على كل شيء لا يقدر ان يجعل المفوضة غير مفوضة »
فاذا بجامع العجبة لا يقدر ان يجعل اي ماضٍ آخر انه لم يكن

والجواب ان يقال ان ما يتضمن تناقضاً ليس مقدوراً الله كما مر في الفصل الآنف
وفي مب ٧ ف ٢ وكون الماضيات لم تكن يتضمن تناقضاً لانه كما ان قولنا سقراط
جالس وغير جالس معاً يتضمن تناقضاً كذلك قولنا سقراط جالس ولم يجلس معاً
والقول انه جلس هو عين القول انه مضي والقول انه لم يجلس هو عين القول انه
لم يكن . فاذا اكون الماضيات لم تكن ليس مقدوراً الله وهذا ما صرح به اوغسطينوس
في رده على فوستوس ك ٢٩ ب هـ حيث قال « كل من قال ان كان الله قادراً على
كل شيء فليجعل ان ما صُنع لم يُصنع فقد قال من حيث لا يدري ان كان الله
قادراً على كل شيء فليجعل ان يكون ما هو حق باطلاً من جهة كونه حقاً » وقال
الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ « انما يخلو الله من القدرة على جعل ما صُنع
غير مصنوع »

اذا اوجب على الاول بانه وان كان كون الماضيات لم تكن ممتناً بالعرض اذا
اعتبر الشيء الذي مضي اي سير سقراط لكنه اذا اعتبر الماضي من حيث هو ماضٍ
لم يكن كونه لم يكن ممتناً بالذات فقط بل متناقضاً على الاطلاق وهو بهذا الاعتبار
اشد امتناعاً من احياء الميت الذي ليس فيه تناقض لانه انما يقال له ممتنع بالنسبة
الى قدرة ما اي الى القدرة الطبيعية لان مثل هذه الممتنعات مقدورة لله

وعلى الثاني بانه كما ان الله اذا اعتبر كمال قدرته يقدر على جميع الاشياء لكن
بعض الاشياء ليست مقدورة له لخلوها عن حقيقة الممكنات كذلك اذا اعتبر عدم
تقدير قدرته فهو يقدر على كل ما قدر عليه لكن بعض الاشياء كمن لها وقتاً ما حقيقة

الممكنات قبل ان صُنِّت وهي الآن خالية عن ذلك بعد ان صُنِّت وهكذا يقال
ان الله لا يقدر عليها لانها ليست مقدورة في ذواتها
وعلى الثالث بان الله يقدر ان يزيل عن المرأة المفوضة كل فساد في النفس
والجسد لكنه لا يقدر ان يزيل عنها كونها قد فُضِّت كما لا يقدر ايضاً ان يزيل عن
خاطيء كونه قد خطيء وكونه قد فقد المحبة

الفصل الخامس

هل يقدر الله ان يصنع ما ليس يصنعه

يُخَطِّي الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه لانه
لا يقدر ان يصنع الا ما تقرر في سابق علمه وترتيبه انه سيصنعه . وهو لم يتقرر في
سابق علمه وترتيبه انه سيصنع الا ما يصنعه فهو اذا لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه
٢ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما صنعه واجب وعمل . والله لا يجب عليه
ان يصنع ما ليس يصنعه وليس من العدل ان يصنع ما ليس يصنعه . فهو اذا لا يقدر
ان يصنع ما ليس يصنعه

٣ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو خير للمصنوعات وملائم لها وليس
خيراً للمصنوعات الله ولا ملائماً لها ان تكون على خلاف ما هي فاذا ليس يقدر الله
ان يصنع الا ما يصنعه

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦ : ٥٣ «أَتظن اني لا استطيع ان اسأل ابي
فبقيم لي في الحال اكثر من اثنتي عشرة جوقه من الملائكة» مع انه لم يسأل ولا
الآب اقام له ذلك لمحاربة اليهود . فاذا الله يقدر ان يصنع ما ليس يصنعه
والجواب ان يقال ان هذه المسألة قد وهم فيها بعض على ضربين فذهب جماعة
الى ان الله يفعل عن ضرورة طبعه بحيث انه كما لا يمكن ان يصدر عن فعل الاشياء
الطبيعية غير ما يصدر مثلاً لا يمكن ان يصدر عن نطفة الانسان غير انسان ولا عن

بند الزيتونة غير زيتونة كذلك لا يمكن ان يصدر عن الفعل الالهي اشياء او ترتيب
للأشياء غير ما هو حاضر. ولكن قد اوضحنا في مب ١٩ ف ٣ ان الله ليس يفعل عن
ضرورة طبعه بل ان ارادته هي علة جميع الاشياء وليست محدودة طبعاً واضطراباً
نحو هذه الاشياء فاذا ليس مساق الاشياء الحاضر صادراً عن الله اضطراباً اصلاً بحيث
يمنع صدور غيرها. وذهب غيرهم الى ان القدرة الالهية محدودة نحو مساق الاشياء
الحاضر بسبب ترتيب الحكمة والعدل الالهيين الذي لا يفعل الله بدونه شيئاً ولما
كانت قدرة الله التي هي عين ذاته ليست مغايرة لحكمته جاز ان يقال ان ليس
في قدرة الله شيء الا وهو في ترتيب حكمته لان الحكمة الالهية تحيط بمبلغ القدرة
الالهية كله. لكن الترتيب المركوز من الحكمة الالهية في الاشياء القائم به حقيقة
العدل على ما مر في مب ٢١ ف ٢ ليس مساوياً للحكمة الالهية فتكون محدودة اليه
وواضح ان وجه الترتيب الذي يضعه الحكيم لمصنوعاته يؤخذ كله من الغاية. فاذا
متى كانت الغاية معادلة للاشياء المصنوعة لاجل غاية كانت حكمة الصانع محدودة
نحو ترتيب معين لكن الخيرية الالهية غاية تفوق المخلوقات فوفقاً لاسباب مناسبة معه.
فاذا ليست الحكمة الالهية محدودة نحو ترتيب ما للاشياء بحيث لا يمكن صدور مساق
آخر لما فاذا يجب ان يقال على الاطلاق ان الله يقدر ان يصنع غير ما يصنعه
اذا اجب على الاول بانه لما كانت القدرة والذات فينا مغايرتين للارادة والعقل
وكان العقل ابضاً مغايراً للحكمة والارادة مغايرة للعدل قد يمكن ان يوجد في القدرة
ما يمتنع وجوده في الارادة العادلة او العقل الحكيم. واما في الله فالقدرة والذات
والارادة والعقل والحكمة والعدل شيء واحد بعينه. فاذا لا يمكن ان يكون في قدرته
شيء ليس في ارادته العادلة وعقله الحكيم الا انه لما كانت ارادته تعالى لا تتحد اضطراباً
نحو هذه الاشياء او تلك الافتراض على ما مر في مب ١٩ ف ٣ وحكمه وعده لا يتحد ان
نحو ترتيب مخصوص على ما مر قريباً فلان مانع ان يكون في قدرته ما لا يريد ولا

يندرج تحت الترتيب الذي رسمه للأشياء . ولما كانت القوة تعتبر منفذةً والارادة
أمرًا والعقل والحكمة مرشدين فما ينسب الى القدرة الالهية باعتبارها في نفسها يقال
ان الله يقدر عليه بالقدرة المطلقة وهو كل ما يمكن ان يحصل له حقيقة الموجود كما
مر في الفصل الثالث وما ينسب اليها باعتبار تنفيذها امر الارادة العادلة يقال ان
الله يقدر ان يصنع بالقدرة المرتبة . فاذاً على هذا يجب ان يقال ان الله يقدر بالقدرة
المطلقة ان يصنع غير ما تقرر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه لكنه ليس يمكن
ان يصنع ما لم يتقرر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه فان ما يتعلق به سابق
العلم وسابق الترتيب انما هو الفعل لا القدرة التي هي طبيعية لان الله انما يصنع شيئاً
لكونه يريد لكنه ليس انما يقدر لكونه يريد بل لان ذلك طبيعي له

وعلى الثاني بان الله لا يجب عليه شيء لان نفسه فاذاً متى قيل ان الله لا يقدر ان
يصنع الا ما يجب فليس معناه الا انه لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائم له وعدل
غير ان قولنا ملائم وعدل يحتمل معنيين الاول ان يكون متعلقاً أولاً من جهة معناه
بهو على ان يكون منحصراً في الامور الحاضرة ثم ينسب على هذا النحو الى القدرة وعلى
هذا يكون ذلك القول كاذباً لان معناه ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائم
وعدل في الحل . والثاني ان يكون متعلقاً اولاً يقدر الذي فيه قوة السعة ثم بهو فيكون
المراد به الدلالة على حاضرو شئ وعلى هذا يكون ذلك القول صادقاً ومعناه ان
الله لا يقدر ان يصنع الا ما لو صنعه لكان ملائماً وعدلاً

وعلى الثالث بانه وان كان مساق الاشياء الحاضر معيناً لهذه الاشياء الحاضرة الا
ان حكمة الله وقدرته ليست محدودة اليه فاذاً وان كانت هذه الاشياء الحاضرة ليس
خيراً لها ولا يلائمها مساق آخر لكن الله يقدر ان يصنع غيرها ويضع له ترتيباً آخر

الفصل السادس

في ان ما يصنعه الله هل يقدر ان يصنعه احسن مما هو

يُخَطُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان ما يصنعه الله لا يقدر ان يصنعه احسن مما هو لان كل ما يصنعه فانه يصنعه بغاية الحكمة والقدرة . وكلما صنع شيء بقدره وحكمة اعظم كان احسن . فاذا لا يقدر الله ان يصنع شيئاً احسن مما يصنعه

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيماتوس ك ٣ ب ٧ « لو ان الله قدّر ان يلد ابناً مساوياً له ولم يشأ لكان حاسداً » وكذا لو ان الله قدّر ان يصنع الاشياء احسن مما هي ولم يشأ لكان حاسداً . والله منزّه كل التنزه عن الحسد فاذا قد صنع كل شيء في غاية الحسن فاذا لا يقدر ان يصنع شيئاً احسن مما يصنعه ٣ وايضاً ما كن حسناً بالحسن الاعظم او حسناً جداً فلا يمكن ان يصنع احسن مما هو اذ ليس شيء اعظم من الاعظم وقد قل اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠ ان « الاشياء المصنوعة من الله اذا اعتبرت بافرادها فهي حسنة او يجملتها معاً فهي حسنة جداً » لان جمال العالم العجيب ناشئ عن جميع الاشياء فاذا لا يمكن ان يصنع الله العالم احسن مما هو

٤ وايضاً ان الانسان المسج مملوء نعمة وحقاً وحاصل على الروح بغير مقدار فيمتنع ان يكون احسن مما هو وايضاً فالسعادة المخلوقة يقال انها الخير الاعظم فيمتنع ان تكون احسن مما هي وايضاً فان مريم العذراء السعيدة مترفعة على جميع مراتب الملائكة فيمتنع ان تكون احسن مما هي فاذا ليس كل ما يصنعه الله يقدر ان يصنعه احسن مما هو

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣: ٢٠ ان « الله يقدر ان يصنع كل شيء بحيث يفوق جداً ما نساؤه او نتصوره »

والجواب ان يقل ان حسن شيء على ضربين احدهما ما هو من تمام ماهية

الشيء كما ان التاطية من تمام ماهية الانسان وباعتبار هذا الضرب من الحسن لا
يقدر الله ان يصنع شيئاً احسن مما هو وان كان قادراً ان يصنع شيئاً آخر احسن
منه كما انه لا يقدر ان يصنع عدداً رباعياً اعظم اذ لو كان اعظم لم يكن رباعياً بل
عدداً آخر لان حكم زيادة الفصل الجوهري في الحدود يحكم زيادة الوحدة في
الاعداد كما في الالهيات كـ ٨ م ١٠ والثاني ما هو خارج عن ماهية الشيء ككون
الانسان فاضلاً او حكماً وباعتبار هذا الضرب من الحسن يقدر الله ان يصنع
الاشياء المصنوعة منه احسن مما هي واذا تكلمنا على وجه الاطلاق فالله لا يصنع
شيئاً الا وهو قادر ان يصنع شيئاً آخر احسن منه

اذا اجيب على الاول بان القول ان الله يقدر ان يصنع شيئاً احسن مما يصنعه
ان اريد فيه استاد الحسن الى الشيء فهو صادق لان كل شيء يقدر الله ان يصنع
شيئاً آخر احسن منه واما الشيء بعينه فقد يقدر ان يصنعه احسن مما هو وقد لا يقدر
على حسب الاعتبارين المارين في جرم الفصل وان اريد استاده الى الصنع فان
اعتبر من جهة الصانع فالله لا يقدر ان يصنع باحسن مما يصنع لانه لا يقدر ان يصنع
باعظم حكمة وخبرة وان اعتبر من جهة المصنوع فهو يقدر ان يصنع احسن لانه
يقدر ان يوتي الاشياء المصنوعة منه حالاً من الوجود احسن من جهة العوارض
وان تعذر عليه ذلك من جهة الذاتيات

وعلى الثاني بان من شأن الابن ان يساوي اياه متى بلغ الكمال ولكن ليس من
شأن خليفة ان تكون احسن مما هي مصنوعة من الله فلا مماثلة

وعلى الثالث بان العالم باعتبار الموجودات الحاضرة لا يمكن ان يكون احسن
بسبب الترتيب الذي في غاية المناسبة الموضوع لها من الله وانقائم به حسن العالم
فلو كان شيء منها احسن لاختل تناسب الترتيب كما انه لو شُد وتُر أكثر مما
يجب لاختل نعم القيثارة الا ان الله يقدر ان يصنع اشياءً آخر او يزيد اشياءً آخر على

الاشياء الحاضرة ويكون عالم آخر حسن
وعلى الرابع بان لتاسوت المسيح من طريق كونه متحدًا بالله وللسعادة المخلوقة من
طريق كونها التمتع بالله والعذراء السعيدة من طريق كونها ام الله شرقًا ما غير متناهي
حاصلًا عن الخير الغير المتناهي الذي هو الله ومن هذا الوجه لا يمكن ان يصنع شيء
احسن منها كما لا يمكن ان يكون شيء احسن من الله

المبحث السادس والعشرون

في السعادة الالهية - وفيه اربعة فصول

اخيرًا بعد أن نظرنا في ما يتعلق بوحداية الذات الالهية ينبغي النظر في السعادة الالهية
والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل السعادة مناسبة لله - ٢ في انه باعتبار ايم
شيء يقال ان الله سعيد هل باعتبار فعل العقل - ٣ هل الله هو السعادة الذاتية لكل سعيد
٤ هل يتدرج في سعادته كل سعادة

الفصل الاول

هل السعادة مناسبة لله

يُنْطَبِئُ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة غير مناسبة لله لانها على ما حدها
بويسوس في كتاب التعزية ٤ نث ٢ هي «الحالة الكاملة باجتماع جميع الخيرات»
واجتماع الخيرات ليس له محل في الله كما ليس فيه محل للتركيب فاذا ليست
السعادة مناسبة لله

٢ وايضًا ان السعادة او الغبطة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في
الخلقيات ك ١ ب ٩ والله ليس يناسبه الثواب كما ليس يناسبه الاستحقاق فكذا
السعادة ايضًا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦: ١٥ «الذي يبيده في آوته الله

السعيد القدير وحده ملك الملوك ورب الارباب»

والجواب ان يقال ان السعادة في غاية المناسبة لله اذ ليس المراد باسم السعادة الا الخير الكامل للطبيعة العقلية التي هي وحدها من شأنها ان تعرف استغناءها بالخير الحاصلة عليه وهي وحدها يناسبها ان يعرضها الخير والشر وان تكون ربة افعالها وكلا هذين الامرين اي الاستكمال والتعقل في غاية المناسبة لله فالسعادة اذا في غاية المناسبة له

اذا انجيب على الاول بان اجتماع الخبرات حاصل في الله لا بطريق التركيب بل بطريق البساطة لان الاشياء التي هي متكررة في المخلوقات هي سابقة الوجود في الله على حال البساطة والوحدة كما مر في مب ٤ ف ٢ ومب ١٨ ف ٤

وعلى الثاني بان كون السعادة او النبطة هي ثواب الفضيلة انما هو عارض لها من حيث يكسبها كاسب كما يعرض للموجود ان يكون حذا للتولد من حيث يخرج من القوة الى الفعل . فاذا كما ان الله حاصل على الوجود وان لم يتولد كذلك هو حاصل على السعادة وان لم يستحق

الفصل الثاني

هل يقال لله سعيد بحسب العقل

يُنفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقال له سعيد بحسب العقل لان السعادة هي الخير الاعظم . والخير يقال في الله بحسب الذات لانه ينظر الى الوجود الذي هو بحسب الذات على ما في بولسيوس في كتاب الاسابيع . فاذا السعادة ايضاً نقال على الله بحسب الذات لا بحسب العقل

٢ وايضاً ان السعادة تتضمن اعتبار الغاية . والغاية هي موضوع الارادة كالخير . فاذا السعادة نقال على الله بحسب الارادة لا بحسب العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣٢ ب ٧ « المجيد من يتمتع

بنفسه غير مفتقر الى مدح يوجه اليه من غيره ومعنى كون شيء مجيداً انه سعيد .
 فإذا لما كنا نتمتع بالله بحسب العقل لان رؤية الله هي الثواب كله على ما في
 اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ يظهر ان السعادة يقال على الله بحسب العقل
 والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هي الخير الكامل للطبيعة العقلية كما مر
 قريباً في الفصل الآنف ولهذا كما ان كل شيء يشاق كماله كذلك الطبيعة العقلية
 تشاق السعادة طبعاً . واكل شيء في كل طبيعة عقلية هو الفعل العقلي الذي
 به تدرك على نحو ما جميع الاشياء فإذا سعادة كل طبيعة عقلية مخلوقة قائمة بالتعقل
 على ان الوجود والتعقل ليسا متغايرين في الله ذاتاً بل مفهوماً فقط فإذا انما يتصف
 الله بالسعادة بحسب العقل كما يتصف لها سائر السعداء الذين انما يقال لهم سعداء
 تشبيهاً بسعادته .

إذا اجيب على الاول بان قضية تلك الحجة ان الله سعيد بحسب ذاته لان
 السعادة تناسبه بحسب اعتبار الذات بل بالآخرى بحسب اعتبار العقل
 وعلى الثاني بان السعادة لكونها خيراً هي موضوع الارادة والموضوع متقدم عقلاً
 على فعل القوة . فإذا السعادة الالهية بحسب طريقة التعقل شيء متقدم على فعل الارادة
 الساكنة اليها . وهذا الشيء لا يمكن ان يكون الا فعل العقل . فإذا انما تعتبر السعادة
 في فعل العقل

الفصل الثالث

هل الله هو سعادة كل سعيد

يُنحط إلى الثالث بان يقال : يظهر ان الله هو سعادة كل سعيد لانه هو الخير
 الاعظم على ما مرّ بيانه في مب ٦ ف ٢ و ٤ والخير الاعظم يمتنع تكثره كما يتفهم ما
 مرّ ايضاً في مب ١١ ف ٣ فإذا لما كان من حقيقة السعادة ان تكون هي الخير الاعظم
 يظهر انها ليست شيئاً مغايراً لله

٢ وإيضاً ان السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة وليس يوافق ان يكون
الغاية القصوى للطبيعة الناطقة الا الله وحده . فإذا سعادة كل سعيد هي الله وحده
لكن يعارض ذلك ان سعادة السعداء متفولة في العظم كقوله في ١ كور ١٥: ١٤
« ان نجماً يمتاز عن نجم في المجد » وليس شيء اعظم من الله . فإذا السعادة شيء مغاير لله
والجواب ان يقال ان سعادة الطبيعة العقلية قائمة في فعل العقل وهو يمكن فيه
اعتبار امرين موضوع الفعل الذي هو المعقول والفعل الذي هو المتعلل . فإذا اعتبرت
السعادة من جهة الموضوع فهي الله وحده اذ انما يكون واحد سعيداً من طريق انه
يعقل الله كقول اوغسطينوس في اعترافاته كـ ه ب ٤ « سعداً لمن يعرفك وان جهل
ما سواك » واما من جهة فعل التعقل فهي في المخلوقات السعيدة شيء مخلوق واما في
الله فهي بهذا الاعتبار ايضاً شيء غير مخلوق

إذا اجيب على الاول بان السعادة باعتبار الموضوع هي الخير الاعظم على الاطلاق
واما باعتبار الفعل فهي في المخلوقات السعيدة الخير الاعظم لا على الاطلاق بل في
جنس الخيرات الممكن اشتراك الخلق فيها

وعلى الثاني بان الغاية غايتان ماهي وما بها كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١
ب ٣ اي الشيء واستعمال الشيء كما ان غاية الجنين هي الهرم وكسب الهرم . فإذا
الغاية القصوى للخلقة الناطقة هي الله على انه الشيء والسعادة المخلوقة على انها استعمال
الشيء او بالاحرى التمتع به

الفصل الرابع

هل يندرج في سعادة الله كل سعادة

يُختل إلى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة الالهية لا تشمل جميع السعادات
اذ قد يوجد سعادات باطلة . والله يمتنع ان يكون فيه باطل . فإذا ليست سعاداته
الالهية شاملة لكل سعادة

٢ وايضاً ان بعض السعادات يقوم عند البعض في امورٍ جسمانية كالملاذ البدنية والغنى ونحو ذلك. وهذه الامور يمتنع مناسبتها لله اذ ليس بذي جسم. فاذا ليست سعادته شاملة لكل سعادة

لكن يعارض ذلك ان السعادة كمال ما. والكمال الالهي يشمل كل كمال كما مرّ تحقيقه في مب ٤ في ٢. فاذا السعادة الالهية تشمل كل سعادة

والجواب ان يقال ان كل ما هو مشتهى في كل سعادة حقة او باطلة فهو كله سابق الوجود في السعادة الالهية على وجه اكمل لانه من جهة السعادة النظرية يرى نفسه وجميع ما سواه رؤية متصلة ومحقة غاية التحقيق ومن جهة السعادة العملية يدبر الكون كله ومن جهة السعادة الارضية القائمة باللذة والغنى والسلطة والشرف ونباهة الشأن على ما في بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٠ فهو حاصل على البهجة بذاته وبجميع ما سواه بدل اللذة وعلى الاستغناء التام المتكفل به الغنى بدل لغنى وعلى القدرة الشاملة بدل السلطة وعلى تدبير جميع الكائنات بدل الشرف وعلى رؤية جميع المخلوقات بدل نباهة الشأن

اذا اجيب على الاول بانه انما تكون سعادة ما باطلة لخلوها عن حقيقة السعادة الحقة وليس في الله سعادة كذلك بل كل ما فيه شبه ادنى سعادة فله وجود سابق في السعادة الالهية

وعلى الثاني بان الخيرات الموجودة في الجسمانيات وجوداً جسمانياً موجودة في الله وجوداً روحانياً بحسب حاله. وهذا القدر من الكلام كافي في ما يتعلق بوحداية الذات الالهية



باب في الثالث

المبحث السابع والعشرون

في صدور الاقانيم الالهية - وفيه خمسة فصول

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بوحداية الذات الالهية بقي ان نبحث في ما يتعلق بالثلاث الاقانيم في الله . ولما كانت الاقانيم الالهية متمايزة في اضافات الاصل قضى ترتيب التعليم بوجوب الخوض أولاً في الاصل او الصدور ثم في اضافات الاصل ثم في الاقانيم . اما الصدور فالمبحث فيه يدور على خمس مسائل - ١ هل يوجد في الله صدور - ٢ هل يجوز ان يسمى صدور ما في الله توليداً - ٣ هل يجوز ان يكون في الله - روى التوليد صدور آخر - ٤ هل يجوز ان يقال لذلك الصدور الآخر توليد - ٥ هل يوجد في الله أكثر من صدورين

الفصل الاول

هل يوجد في الله صدور

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انه يستحيل وجود صدور في الله لان المراد بالصدور حركة الى الخارج وليس في الله شيء متحرك ولا خارجي . فاذا ليس فيه صدور ايضاً

٢ وايضاً كل صادر فهو من ايزر لمصدره . وليس في الله تقاير بل بساطة تامة . فاذا ليس في الله صدور

٣ وايضاً ان الصدور من الغير متنافي لحقيقة المبدأ الاول في ما يظهر والله هو المبدأ الاول على ما مر تحقيقه في مب ٢ ف ٣ . فاذا ليس للصدور محل في الله لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٨ : ٤٢ «اني خرجت من الله»

والجواب ان يقال ان الكتاب يستعمل في الامور الالهية اسما تدل على الصدور ولناس في هذا الصدور مذاهب مختلفة فذهب فريق الى انه من قبيل صدور

المعلول عن العلة واليه صار اريوس بقوله ان الابن صادر عن الآب على انه خليقته
الاولى والروح القدس صادر عن الآب والابن على انه مخلوق منهما وقضية هذا
المذهب ان ليس الابن ولا الروح القدس المآ حقاً وهو منافٍ لقوله في حق الابن
في ايوه ٢٠:٥ «نحن في الاله الحقيقي في ابنه» هذا هو الاله الحقيقي «ولقوله في حق
الروح القدس في ١ كور ١٩: ٦» اما تعلمون ان اجسادكم هي هيكل الروح
القدس «اذ الهيكل خاص بالله وحده» وذهب آخرون الى انه من قبيل ما يقال ان
العلة تصدر الى المعلول من حيث تحركه او ترمم فيه شبهها واليه صار سابليوس
بقوله ان الله الآب بعينه يقال له الابن باعتبار تجسده من العذراء وهو بعينه يقال
له الروح القدس باعتبار تقديسه الخليقة الشاطقة وتحريكه اياها الى الحياة وهذا
منقوض بقول الرب عن نفسه في يو ١٩: ٥ «ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه
شيئاً» وكثير غير ذلك مما هو صريح في ان الابن ليس نفس الآب ومن اجهد نظر
اعتباره رأى ان كلاماً من الفريقين المتقدمين فهم بالصدور صدوراً الى شيء خارج
ولم يجعله في نفس الله ولكن لما كان كل صدور انما هو بحسب فعل ما فكما انه بحسب
الفعل المتعدي الى موضوع خارج يحصل صدوراً الى الخارج كذلك بحسب الفعل
المستقر في نفس الفاعل يحصل صدوراً الى الداخل وهذا واضح غاية الوضوح في العقل
الذي يستقر فعله وهو المتعل في نفس المتعل لان كل من يعقل فانه عن مجرد تعقله يصدر
شيء في داخله وهو تصور الشيء المعقول الحاصل عن القوة العقلية والصادر عن
معرفة هذا التصور يدل عليه اللفظ ويقال له كلمة العقل المدلول عليها بكلمة اللفظ
ولما كان الله فوق جميع الاشياء فما يقال فيه ليس يجب فهمه على حسب حال
المخلوقات السافلة التي هي الاجسام بل على سبيل التشبيه بالمخلوقات العالية وهي
الجواهر العقلية التي لا يزال مع ذلك تشبيهاً قاصراً عن تمثيل الامور الالهية فاذا
ليس يجب اخذ الصدور على حسب ما هو في الجسمانيات اي اما بحركة مكانية

او بتأثير علة في معلول خارج كصدور الحرارة من المسخن الى المتسخن بل بحسب
الصدور العقول كصدور الكلمة المعقولة عن قائلها الذي تبقى مستقرة فيه وبهذا
المعنى يثبت الايمان الكاثوليكي الصدور في الله

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض منجه على الصدور الذي هو الحركة
المكانية او الذي هو بحسب الفعل المتعدي الى موضوع خارج او مفعول خارج
وهذا الصدور لا وجود له في الله كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ما يصدر بحسب الصدور الذي الى الخارج يجب ان يكون
مغايراً لمصدره اما ما يصدر في الداخل صدوراً عقلياً فلا يجب فيه ذلك بل بالاحرى
كلما زاد صدوره كما لا زاد اتحاداً بمصدره . فمن اليبين انه حيثما كان العقل لشيء
اكمل كان التصور العقلي ادخل في المتعل واشد اتحاداً به لان العقل انما يزداد
اتحاداً بالمفعول بحسب تعقله بالفعل . فاذا لما كان انشغل الالهي في غاية الكمال على
ما مر في م ١٤ ف ٢ كان لا بد من اتحاد الكلمة الالهية بمصدرها اتحاداً كاملاً
دون ادنى تغاير

وعلى الثالث بان الصدور عن مبدأ الذي به يكون الصادر خارجياً ومغايراً أصناف
لحقيقة المبدأ الاول اما الصدور بالطريقة المعقولة الذي به يكون الصادر داخلياً
وغير مغاير فداخل في حقيقة المبدأ الاول لاننا متى قلنا ان البناء هو مبدأ البيت
يدخل في حقيقة هذا المبدأ تصور صناعته ولو كان البناء هو المبدأ الاول لدخل
ذلك في حقيقة المبدأ الاول والله الذي هو المبدأ الاول للكائنات نسبته الى المخلوقات
كنسبة الصانع الى المصنوعات

الفصل الثاني

هل يجوز ان يدعى صدور في الله توليداً

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الصدور الذي في الله لا يجوز ان يدعى توليداً

لأن التوليد انتقل من اللا وجود الى الوجود مقابل للفساد وكلاهما يكون في المادة والله ليس يلائمه شيء من ذلك . فإذا استحيل ان يكون فيه توليد
٢ وايضاً ان الصدور في الله انما هو بالطريقة المعقولة كما مر في الفصل السابق .
وهذا الصدور لا يدعى فينا توليداً فكذا هو في الله ايضاً
٣ وايضاً كل متولد فانه يستفيد الوجود من المولد . فإذا وجود كل متولد وجود مقبول . وليس وجود مقبول قائماً بنفسه . فإذا لما كان الوجود الالهي قائماً بنفسه كما نقرر في مب ٧ ف ١ ومب ١١ ف ٤ يلزم ان ليس وجود متولد ما وجوداً كلياً . فإذا ليس في الله توليد

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧: ٢ « انا اليوم ولدتك »
والجواب ان يقال ان صدور الكلمة في الله يدعى توليداً وليان ذلك فليعلم ان اسم التوليد نستعمله على ضربين احدهما بالعموم لجميع الكائنات والفسادات وهو على هذا النحو ليس الا الانتقال من اللا وجود الى الوجود . والثاني بالخصوص للاحياء والمراد بالتوليد على هذا النحو اصل حي من مبداء حي مقارن ويقال له بالخصوص ولادة ومع ذلك فليس يقال مولود لكل حي صادر بل بالخصوص لما يصدر بحسب حقيقة المشابهة وعليه فليس للوبر والشر حقيقة المولود والابن بل ذلك خاص بما يصدر بحسب حقيقة المشابهة لا اي مشابهة كانت لان الديدان المتولدة من الحيوانات ليس لها حقيقة التوليد والبنوة وان كن ثم مشابهة في الجنس بل يطلب حقيقة هذا التوليد ان يصدر الشيء بحسب المشابهة في طبيعة نوع بعينه كصدور انسان عن انسان وفرس عن فرس . فإذا التوليد يشمل كلا الضربين في الاحياء التي تصدر من القوة الى فعل الحياة كالناس والبهائم فان كان حي لا تخرج حياته من القوة الى الفعل فالصدور الذي ربما يحدث فيه ينفي حقيقة التوليد الأولى بالكلية لكن يجوز ان يكون له حقيقة التوليد الخاص بالاحياء . فإذا على هذا يكون اصدور الكلمة الالهية

حقيقة التوليد لانه يصدر بطريقة الفعل المعقول الذي هو فعل الحياة وعن مصدر
مقارن كما مر في الفصل السابق وبحسب حقيقة المشابهة لان صورة العقل هي شبه
الشيء المعقول وفي طبيعة واحدة بعينها لان التعقل والوجود واحد بعينه في الله كما مر
تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ١٤ ف ٤ . فاذا صدور الكلمة في الله يقال له توليد
والكلمة الصادرة يقال لها ابن

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على التوليد بالمعنى الاول باعتبار
افادته الخروج من القوة الى الفعل وهي بهذا المعنى لا محل لها في الله كما مر في جرم
الفصل

وعلى الثاني بان التعقل عندنا ليس نفس جوهر العقل . فاذا الكلمة التي تصدر
عندنا بحسب الفعل العقلي ليست متحدة مع مصدرها في الطبع فلا يصدق عليها
التوليد صدقاً حقيقياً وثاماً واما التعقل الالهي فهو نفس جوهر المتعقل كما مر تحقيقه
في مب ١٤ ف ٤ . فاذا الكلمة الالهية تصدر كصدور قائم بنفسه متحد مع مصدره
في الطبع ولاجل ذلك يقال لها مولود وابن حقيقة ولذا فان كتاب يستعمل ما يختص
بتوليد الاحياء ايضاً للدلالة على صدور الحكمة الالهية كالجيل او التصور في الحش
والولاد فقد قيل بلسان الحكمة الالهية في ام ٨ : ٢٤ « حِيلَ يي حين لم تكن الفمار
وقبل ان أُقِرَّت الجبال وُلِدْتُ » واما عقلنا فانما نستعمل فيه اسم التصور باعتبار
وجود شبه الشيء المعقول في كلمة عقلنا وان لم يكن تم اتحاد في الطبع

وعلى الثالث بان ليس كل مستفاد مقبولاً في محل والا لامتنع القول بان جوهر
الشيء المخلوق مستفاد كله من الله اذ ليس يوجد محل يقبل الجوهر كله . فاذا ما هو
متولد في الله فانه يستفيد الوجود من المولد لا كان ذلك الوجود مقبول في مادة او
محل فان هذا يناقض قيام الوجود الالهي بنفسه بل انما يقال له وجود مستفاد من حيث
ان الصادر عن الغير يحصل على الوجود الالهي لا كأنه موجود مغاير للوجود الالهي لان

كمال الوجود الالهي يشمل في نفسه الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً ومبدأ الكلمة وكل ما يرجع الى كماله كما مر في مب ٤ ف ٢ ومب ١٤ ف ٤

الفصل الثالث

هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة

يُخْطِئُ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة والا لَوُجِدَ بجامع العجّة صدور غير ذلك الصدور الآخر فيلزم التسلسل وهو محال . فاذاً يجب الوقوف عند الاول بحيث يجعل في الله صدور واحد فقط ٢ وايضاً كل طبيعة فانما يوجد لا تنتشرها طريقة واحدة فقط وذلك لان الافعال انما تتحد وتغاير بحسب الحدود . والصدور في الله انما يحصل بانتشار الطبيعة الالهية . فاذاً لما كانت الطبيعة الالهية واحدة كما مر بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم ان الصدور في الله واحد فقط .

٣ وايضاً لو كان في الله صدور غير صدور الكلمة العقلي لم يكن ذلك الا صدور المحبة الذي يحصل بحسب فعل الارادة وهذا يمتنع ان يكون مغايراً للصدور العقلي الحاصل بحسب العقل لعدم التغاير في الله بين الارادة والعقل على ما سبق تحقيقه في مب ١٦ ف ١ . فاذاً ليس في الله صدور غير صدور الكلمة

لكن يعارض ذلك ان الروح القدس صادر عن الآب كما في يوحنا ٥ ا وهو غير الابن كقوله في يو ١٤ : ١٦ « انا اسأل الآب فيعطيك معزياً آخر » . فاذاً يوجد في الله صدور غير صدور الكلمة

والجواب ان يقال ان في الله صديقين صدور الكلمة وصدوراً آخر وليان ذلك فليلاحظ انه ليس في الله صدور الا بحسب الفعل الذي لا يتعدى الى شيء خارج بل يستقر في نفس الفاعل وهذا الفعل في الطبيعة العقلية هو فعل العقل وفعل الارادة وصدور الكلمة يُعتبر بحسب فعل العقل واما بحسب فعل الارادة فيوجد عندنا صدور

آخر وهو صدور المحبة الذي به يوجد المحبوب في الحب كما انه بتصور الكلمة يوجد الشيء المقول او المعقول في العاقل . فاذا يجعل في الله سوى صدور الكلمة صدور آخر وهو صدور المحبة

اذا اجيب على الاول بانه لا يلزم بالضرورة التسلسل في الصدورات الالهية لان صدور الله اخلي في الطبيعة العقلية ينتهي في صدور الارادة وعلى الثاني بان كل ما يوجد في الله فهو الله على ما سبق بيانه في مب ٣ ف ٣ و ٤ وهذا ليس يحدث في غيره ، فاذا كل صدور غير خارجي فانما تنتشر به الطبيعة الالهية دون الطبائع الأخر

وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الله تقاير بين الارادة والعقل الا ان من شأن الارادة والعقل ان يكون بين الصدورين الحاصلين عن فعلهما نسبة ما لان صدور المحبة لا يكون الا بالنسبة الى صدور الكلمة اذ ليس يمكن ان يحب شيء بالارادة ما لم يكن منصوفاً في العقل . فاذا كما يعتبر في الكلمة نسبة الى المبدأ الذي تصدر عنه وان كان جوهر العقل وتصوره واحداً بعينه في الله كذلك صدور المحبة متميز بتبيز النسبة عن صدور الكلمة في الله وان كان الارادة والعقل واحداً بعينه في الله لان من شأن المحبة ان لا تصدر الا عن تصور العقل

الفصل الرابع

مل صدور المحبة في الله توليد

يُغْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان صدور المحبة في الله توليد لان ما يصدر في الاحياء مشابهاً لمصدره في الطبيعة يقال له متولد ومولود . وما يصدر في الله بطريق المحبة فانه يصدر كذلك والا لكان اجنبياً عن الطبيعة الالهية فيكون الصدور الى خارج . فاذا ما يصدر في الله بطريق المحبة فانه يصدر كمولود

٢ وايضاً كما ان المشابهة من حقيقة الكلمة كذلك هي من حقيقة المحبة ايضاً ولذا

قيل في سي ١٩: ١٣ « كل حيوان يجب نظيره » فإذا كان التوليد والولادة
يلأئم الكلمة الصادرة باعتبار المشابهة يظهر أيضاً أن التوليد يلائم المحبة الصادرة
٣ وإيضاً ليس في جنس ما ليس في أحد أنواعه فلو كان في الله صدور المحبة لوجب
أن يكون له سوى هذا الاسم العام اسم ما خاص. وليس يصح أن يُجمل له اسم آخر
غير التوليد. فإذا يظهر أن صدور المحبة في الله توليد
لكن يعارض ذلك أن هذا يستلزم أن الروح القدس الذي يصدر صدور المحبة
يصدر كمولود وهو منافي لقول اثناسيوس في قانونه الإيماني « الروح القدس من
الأب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً »
والجواب أن يقال أن صدور المحبة في الله لا يجب أن يقال له توليد وليان ذلك
فليعلم أن الفرق بين العقل والإرادة أن العقل يوجد بالفعل بمحصل الشيء المعقول
فيه بشبهه والإرادة توجد بالفعل لا بمحصل شيء ما المراد فيها بل من طريق وجود
ميل ما فيها إلى المراد فإذا الصدور الذي يكون بحسب العقل يحصل بحسب المشابهة
وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون له حقيقة التوليد لأن كل مولد فانه يولد ما يشبهه
وأما الصدور الذي يكون بحسب الإرادة فليس يعتبر بحسب المشابهة بل بالأحرى
بحسب الباعث أو المحرك إلى شيء ولذا فما يصدر في الله بطريق المحبة فليس يصدر
كمولود أو ابن بل بالأحرى كروح وهذا الاسم يوثق به للدلالة على تحريك أو بعث
ما حيوي باعتبار أن واحداً يقال أنه يتحرك أو بعث إلى فعل شيء من المحبة
إذا اجبب على الأول بأن كل ما يوجد في الله فهو عين طبيعته ومن ثم فحقيقة
هذا الصدور أو ذلك الخاصة التي بها يتاز واحد عن آخر لا يمكن اعتبارها من جهة
تلك الوحدة بل إنما يجب اعتبارها بحسب نسبة صدور إلى آخر وهذه النسبة
تعتبر بحسب حقيقة الإرادة والعقل. فإذا كلا الصدورين في الله إنما يختص بالاسم
الموضوع للدلالة على حقيقته الخاصة بحسب حقيقة الإرادة والعقل الخاصة ومن ثم

فما يصدر بطريق المحبة فهو حاصل على الطبيعة الالهية وليس يقال له مع ذلك مولود

وعلى الثاني بان اختصاص المشايبة للكلمة ليس كاختصاصها بالمحبة فهي تختص بالكلمة من حيث ان الكلمة شبه ما للشيء المعقول كما ان المتولد هو شبه المولد وتختص بالمحبة لا من حيث ان المحبة هي مشابهة بل لان المشايبة هي مبدأ المحبة فإذا ليس يلزم كون المحبة متولدة بل كون المتولد مبدأ لها

وعلى الثالث بانه ليس لنا ان نسي الله الا من مخلوقاته كما مر في مب ١٣ ف ١ ولان انتشار الطبيعة في المخلوقات لا يكون الا بالتوليد فليس للصدور في الله اسم خاص سوى التوليد . فإذا الصدور الذي ليس توليداً قد بقي دون اسم خاص ولكنه يجوز ان يسمى نفخاً لانه صدور الروح

الفصل الخامس

هل يوجد في الله أكثر من صدورين

يُنظَرُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان في الله أكثر من صدورين لان الله كما يتصف بالعالم والارادة كذلك يتصف بالقدرة فإذا كان يُجْعَلُ فيه صدوران بحسب العقل والارادة يظهر انه يجب ان يُجْعَلُ فيه صدور ثالث بحسب القدرة ٢ وايضاً يظهر ان الخيرية هي اخص مبدء للصدور لا تصاف الخيرية بانه مفيض لذاته . فإذا يظهر انه يجب ان يُجْعَلُ في الله صدور بحسب الخيرية ٣ وايضاً ان قوة التوليد هي في الله اعظم منها فينا . ونحن ليس فينا صدور واحد للكلمة فقط بل صدورات كثيرة فانه يصدر فينا من كلمة كلمة أخرى وكذا يصدر من محبة محبة أخرى . فإذا يوجد في الله ايضاً أكثر من صدورين لكن يعارض ذلك ان ليس في الله الا صادران فقط وهما الابن والروح القدس فإذا ليس فيه الا صدوران فقط

والجواب ان يقال ان الصدورات في الله لا يمكن اخذها الا بحسب الافعال التي تستقر في الفاعل وهذه الافعال ليس منها في الطبيعة العقلية والالهية الا اثنتان وهما العلم والارادة لان الشعور الذي يظهر انه فعل في الشاعر هو خارج عن الطبيعة العقلية وليس خارجاً بالكلية عن جنس الافعال المتعدية الى الخارج لان الاحساس يستكمل بفعل المحسوس في الحس. فإذا بقي انه لا يمكن ان يوجد في الله صدور غير صدور الكلمة والمحبة

إذا اجيب على الاول بان القدرة هي مبدأ الفعل في الغير فإذا انما يحصل بحسب القدرة فعل الى الخارج وهكذا لا يحصل بحسب صفة القدرة صدور اقنوم الهي بل صدور المخلوقات فقط

وعلى الثاني بان الخير يتعلق بالذات لا بالفعل الا ان يُعتبر الفعل كموضوع الارادة كما قال بولسيوس في كتاب الاساييم. فإذا لما كان لا بد من اخذ الصدورات الالهية بحسب بعض الافعال لم يكن يؤخذ بحسب الخيرية وغيرها من الصفات التي تشبهها الا صدوراً الكلمة والمحبة من حيث ان الله يعلم ويحب ذاته وحقيقته وخيريته

وعلى الثالث بان الله بفعل واحد بسيط يعلم جميع الاشياء وكذا يريد كمالاً كما تقدم في مب ١٤ ف ٥ ومب ١٩ ف ٥ فإذا استحيل فيه صدور كلمة عن الكلمة ومحبة عن المحبة بل انما يوجد فيه كلمة واحدة كاملة ومحبة واحدة كاملة وبذلك يتبين توليده الكامل



المبحث الثامن والعشرون

في الاضافات الالهية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاضافات الالهية والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل

يوجد في الله اضافات حقيقية - ٢ هل تلك الاضافات هي نفس الذات الالهية او متعلقة بها
تعلقاً خارجياً - ٣ هل يجوز ان يكون في الله اضافات متكررة متمايزة حقيقة - ٤ في عدده هذه
الاضافات

الفصل الاول

هل يوجد في الله اضافات حقيقية

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله اضافات حقيقية فقد
قال بولسيوس في كتاب الثالث « اذا حَمَلَ واحد المقولات على الله فجميع ما يجوز
حمله فانه يستحيل جوهرًا واما الاضافة فلا يجوز اصلاً ان تُحْمَلَ عليه » وكل ما هو
موجود في الله حقيقة يجوز حمله عليه . فاذا الاضافة ليست موجودة حقيقة في الله
٢ وايضاً قال بولسيوس في ذلك الكتاب نفسه « ان ما في الثالث من اضافة
الآب الى الابن واطافة كل منها الى الروح القدس كاطافة شيء بنفسه الى نفسه »
ومثل هذه الاضافة اعتبارية فقط لاستلزام كل اضافة حقيقة طرفين حقيقيين فاذا
الاضافات التي تجعل في الله ليس اضافات حقيقية بل اعتبارية فقط

٣ وايضاً ان اضافة الابوة هي اضافة المبدأ . والقول ان الله هو مبدأ المخلوقات لا
يفيد اضافة حقيقية بل اعتبارية فقط . فاذا ليست الابوة في الله اضافة حقيقية وقس
عليها الاضافات الأخر التي تجعل في الله

٤ وايضاً ان التوليد في الله هو بحسب صدور الكلمة المعقولة . والاضافات اللاحقة
لفعل العقل اضافات اعتبارية . فاذا الابوة والبنوة المقولتان في الله بحسب التوليد
اضافتان اعتباريتان فقط

لكن يعارض ذلك ان الآب انما يقال من الابوة والابن انما يقال من البنوة فلو لم
تكن الابوة والبنوة موجودتين في الله حقيقة لم يكن الله آباً وابناً حقيقة بل اعتباراً
فقط وهذه هي بدعة سابليوس

والجواب ان يقال ان بعض الاضافات موجود في الله حقيقة وليان ذلك

فليلاحظ انه انما يوجد اشياء اعتباراً لا حقيقة في الاضافة فقط مما ليس في بقية
الاجناس لان الاجناس الاخرى كالكلم والكيف تدل بحسب حقيقتها الخاصة على
شيء موجود في شيء واما الاضافة فاما تدل بحسب حقيقتها الخاصة على نسبة الى
شيء فقط وهذه النسبة قد يكون لها وجود في طبيعة الاشياء كما اذا كان بين بعض
الاشياء بحسب طباعها نسبة متكررة قويم متكرر وهذه الاضافات لا بد ان تكون حقيقة
وذلك كما يوجد في الجسم الثقيل ميل ونسبة الى المكان الوسط ولذا كان في الجسم
الثقل نسبة ما بالقياس الى المكان الوسط وقس على ذلك . وقد لا توجد النسبة
المدلولة عليها بالاضافة الا في تصور العقل المتعقل شيئاً بالقياس الى آخر وحيثئذ
تكون الاضافة اعتبارية فقط كما اذا قاس العقل الانسان الى النليونان قياس النوع
الى الجنس . ولكن متى صدر شيء عن مبدأ مماثل له في الطبيعة فلا بد ان يكون
كلاهما اي الصادر وما يصدر عنه متكافئين في النسبة وهكذا يجب ان يكون بينهما
نسبة متكررة حقيقة فاذا لما كان الصدوران الالهيان في طبيعة واحدة بعينها على
ما مر تحقيقه في المبحث السابق ف ٢ و ٣ فلا بد ان تكون الاضافات الماخوذة بحسب
الصدورين الالهيين اضافات حقيقة

اذا اوجب على الاول بانه انما يقال ان الاضافة لا تحمل على الله اصلاً بحسب
حقيقتها الخاصة اي من حيث ان الحقيقة الخاصة لما يقال له اضافة لا تؤخذ بالقياس
موجودة فيه بل بالنسبة الى آخر . ولم يرد بذلك نفي الاضافة عن الله بل انها لا
تحمّل عليه كشيء موجود فيه بحسب حقيقة الاضافة الخاصة بل بالاحرى كشيء
له نسبة الى الغير

وعلى الثاني بان الاضافة المتضمنة في لفظ النفس اضافة اعتبارية فقط اذا اخذ
النفس بالاطلاق لان هذه الاضافة لا يمكن قيامها الا في نسبة يصورها العقل في شيء
بالنظر الى نفسه باعتبارين فيه بخلاف ما لو قيل ان بعض الاشياء واحد بعينه لا

بالعدد بل بحقيقة الجنس او النوع . ومن ثم فبويسوس يشبه الاضافات الالهية
باضافة الموهو لا من كل وجه بل باعتبار عدم تاثير الجوهر بها كما لا يتغاير ايضاً
باضافة الموهو

وعلى الثالث إنه لما كانت الخليفة تصدر عن الله منيرة له في الطبيعة كان خارجاً
عن رتبة الخليفة كلها وليست نسبته الى المخلوقات حاصلة له من جهة طبعه لانه ليس
يصدرها بضرورة طبعه بل بعقله وارادته على ما مر في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ومب ١٤
ف ٨ ولذا لم يكن في الله اضافة حقيقية الى المخلوقات بل كان في المخلوقات اضافة
حقيقية اليه تعالى لاندراجها تحت ترتيبه وتعلقها به طبعاً واما الصدوران الالهية
فهما في طبيعة واحدة بعينها فلا مماثلة

وعلى الرابع بان الاضافات اللاحقة لفعل العقل وحده هي في الاشياء المعقولة
اضافات اعتبارية فقط لما أن العقل يصورها بين شيئين معقولين واما الاضافات
اللاحقة لفعل العقل الكائنة بين الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً وما تصدر عنه فليست
اعتبارية فقط بل حقيقية لان العقل ايضاً شيء حقيقي وله نسبة حقيقية الى ما يصدر
صدوراً عقلياً كنسبة الجسماني الى ما يصدر صدوراً جسمانياً وهكذا تكون الابوة
والبنوة اضافتين حقيقتين في الله

الفصل الثاني

هل الاضافة في الله هي نفس ذاته

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس ذاته فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ه « ليس كل ما يقال في الله فانه يقال بحسب
الجوهر » لانه يقال فيه شيء بالاضافة كالأب بالاضافة الى الابن ومثل ذلك لا
يقال بحسب الجوهر . فاذا ليست الاضافة نفس الذات الالهية
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ « كل شيء يقال بالاضافة

فهو ايضاً شيء زائد على المضاف كالانسان المولى والانسان العبد. فإذا اذ كان في الله اضافات ما فيجب ان يكون فيه سوى الاضافات شيء آخر وهذا لا يمكن ان يكون غير الذات. فلذا الذات مغايرة للاضافات

٣ وايضاً ان وجود المضاف انما يعقل بالقياس الى غيره كما في المقولات في باب المضاف فلو كانت الاضافة هي نفس الذات الالهية لكان وجود الذات الالهية انما يعقل بالقياس الى الغير وهذا متنافي لكمال الوجود الالهي البالغ نهاية الاطلاق والاستقلال على ما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ٢. فاذا ليست الاضافة نفس الذات الالهية

لكن يعارض ذلك ان كل شيء ليس نفس الذات الالهية فهو خليفة والاضافة تلائم الله حقيقة فلو لم تكن نفس الذات الالهية لكانت خليفة فلم يجب لها تقديم عبادة التترياً^(١) وهذا ينافيه ما يلحق في المقدمة حيث يقال «لتعبد في الاقانيم الخاصة وفي الذات الوحدانية وفي العظمة المساواة»

والجواب ان يقال انه يقال ان جلبرتوس برتاتوس قد ضل في هذه المسئلة الا انه لم يلبث ان رجع عن ضلاله في المجمع الربيعي فانه قال بان الاضافات في الله مصاحبة للذات اي متعلقة بها تعلقاً خارجياً ولايضاح ذلك يجب ان يعلم انه في كل جنس من اجناس العرض التسعة يعتبر امران احدهما الوجود الملائم لكل منها من حيث هو عرض وهو في جميعها بالعموم الوجود في موضوع لان حقيقة العرض قائمة بالوجود في شيء الثاني ويمكن اعتباره في كل واحد هو الحقيقة الخاصة لكل من تلك الاجناس وفي غير الاضافة منها كالكيف والكيف مثلاً تعتبر ايضاً حقيقة الجنس الخاصة بالنسبة الى الموضوع فان الكم يقال له مقدار الجوهر والكيف حال الجوهر واما الحقيقة الخاصة للاضافة فلا تعتبر بالنسبة الى ماهي فيه بل بالنسبة الى شيء خارج

١ كلمة برنانية معناها في اللغة العبادة والمخمة وفي الاصطلاح عبادة الله

ومن ثم فاذا اعتبرنا ايضاً الاضافات في المخلوقات بما هي اضافات وجدناها مصاحبة لا متعلقة تعلقاً داخلياً اي انها تدل على نسبة عارضة بخير من الانحاء للشيء المضاف بحسب صدورها عنه الى الغير . واما اذا اعتبرت الاضافة بما هي عرض فهي بهذا الاعتبار موجودة في موضوع وذات وجود عرضي فيه الا ان جلبرتوس برتاتوس انما لاحظ الاضافة بالاعتبار الاول فقط . على ان كل ما كان في المخلوقات ذا وجود عرضي فهو بحسب ما يجعل في الله ذو وجود جوهرى اذ ليس يوجد شيء في الله وجود عرضي في موضوع بل كل ما في الله فهو عين ذاته وعلى هذا فمن الجهة التي تكون بها الاضافة في المخلوقات ذات وجود عرضي في موضوع يكون للاضافة الموجودة حقيقة في الله نفس وجود الذات الالهية وهي بعينها من كل وجه والاضافة لا بدل فيها على نسبة الى الذات بل بالاسرى الى مقابلها وبذلك يتضح ان الاضافة الموجودة حقيقة في الله هي عين الذات في الحقيقة ولا تغايرها الا في الاعتبار فقط من حيث ان الاضافة تفيد نسبة الى مقابلها الذي لا يفيد اسم الذات . فاذاً يتضح ان لا تغاير في الله بين وجود الاضافة ووجود الذات بل هما واحد بعينه

اذا اجيب على الاول بأنه ليس المراد بكلام اوغسطينوس المورد ان الابوة او غيرها من الاضافات التي في الله ليست في وجودها نفس الذات الالهية بل انها لا تحل محل الجوهر كشيء موجود في ما يقال عليه بل كنسبة الى الغير ولذا يقال ان الله ليس فيه المقولتان فقط لان بقية المقولات تفيد نسبة الى ما يقال عليه من جهة وجودها ومن جهة حقيقة جنسها الخاص وليس في الله ما يمكن ان يكون له نسبة الى ما يوجد فيه او يقال عليه سوى نسبة الموهو بسبب بساطة الله العظمى

وعلى الثاني بأنه كما ان ما يقال بالاضافة في المخلوقات لا يوجد فيه نسبة الى الغير فقط بل شيء مطلق ايضاً كذلك الامر في الله ايضاً ولكن على حال مختلفة فيها لان ما يوجد في الخليقة سوسه ما يدخل في مفهوم الاسم المضاف فهو مغاير له وما في الله

نليس تمايز له بل هو هو بعينه ولا يفي اسم الاضافة بتمام التعبير عنه بحيث يكون
داخلاً في مفهومه فقد مر في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء الالهية ان ما
يدخل في كمال الذات الالهية اعظم من ان يدل عليه باسمه . فاذا ليس يلزم ان
يكون في الله سوى الاضافة شيء آخر تمايز لها حقيقة بل باعتبار مفهوم الاسماء فقط
وعلى الثالث بانه لو لم يكن داخلاً في الكمال الالهي الا ما يدل عليه الاسم المضاف
للزم كون وجود الله ناقصاً باعتبار كونه بالقياس الى غيره كما انه لو لم يكن داخلاً فيه
الا ما يدل عليه اسم الحكمة لما كان هناك شيء قائم بنفسه . ولكن لما كان كمال الذات
الالهية هو اعظم من ان تحيط به دلالة اسم لم يلزم من عدم دلالة الاسم المضاف او
غيره من الاسماء المقولة على الله على شيء كامل ان وجود الذات الالهية ناقص فان
الذات الالهية مستجمعة في نفسها لكلمات جميع الاجناس كما مر في مب ٤ ف ٢

الفصل الثالث

هل الاضافات التي في الله تمايز حقيقة

ينبغي الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاضافات التي في الله ليست تمايزة
حقيقة لان الاشياء التي هي عين شيء واحد بعينه فهي شيء واحد بعينه . وكل
اضافة موجودة في الله فهي في الحقيقة عين الذات الالهية . فاذا ليست الاضافات
الالهية تمايزة حقيقة

٢ وايضاً كما ان الابوة والبنوة ممتازتان بحسب مفهوم الاسم عن الذات الالهية
كذلك الخيرية والقدرة ايضاً . والخيرية والقدرة الالهية لا يحصل فيهما تمايز حقيقي
بحسب هذا التمايز الاعتباري . فاذا كذلك الابوة والبنوة ايضاً

٣ وايضاً ليس في الله تمايز حقيقي الا من جهة الاصل . وليس يظهر ان احدي
الاضافات تصدر عن الاخرى . فاذا ليست الاضافات تمايزة حقيقة

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث « الجوهر في الله يتضمن

الوحدانية والاضافة تكثير الثالث « فلو لم تكن الاضافات متمايزة حقيقة لم يكن في الله ثالث حقيقي بل اعتباري فقط وهذا هو ضلال سبليوس والجواب ان يقال متى أثبت شي لشيء وجب ان يُثبت له كل ما هو من حقيقة ذلك الشيء كما ان من أثبت له الانسانية وجب ان يُثبت له الناطقية . ومن حقيقة الاضافة نسبة شيء الى آخرها يقابل شيء لا غيره بالاضافة واذ كان في الله اضافة حقيقية كما مر في الفصل الاول يجب ان يكون فيه تقابل حقيقي والتقابل الحقيقي يدخل في حقيقته التمايز . فاذا يجب ان يكون في الله تمايز حقيقي لا بحسب الحقيقة المطلقة التي هي الذات البالغة غاية الوحدانية والبساطة بل بحسب الحقيقة الاضافية

اذا اجيب على الاول بان القول ان الاشياء التي هي عين شيء واحد بعينه هي شيء واحد بعينه حجة انما تنجح في الاشياء التي هي شيء واحد بعينه حقيقة واعتباراً كالثوب واللباس كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٢١ لاني الاشياء المتغيرة اعتباراً ولذا قال هناك ان الفعل وان كان عين الحركة كما هو الانفعال ايضاً لا يلزم مع ذلك كون الفعل والانفعال شيئاً واحداً بعينه لان في الفعل نسبة كنسبة ما منه الحركة في المتحرك وفي الانفعال نسبة كنسبة ما من الغير وهكذا وان يكن كل من الابوة والبنوة عين الذات الالهية حقيقة الا ان بينهما في حقيقتيهما الخاصتين تقابلاً في النسبة . فاذا هما متمايزتان

وعلى الثاني بان القدرة والخيرية ليستا متضمنتين في حقيقتيهما تقابلاً فلا مماثلة وعلى الثالث بان الاضافات وان لم تكن كل منها في الحقيقة ناشئة او صادرة عن الأخرى الا انها تعتبر متقابلة بحسب صدور شيء عن آخر

الفصل الرابع

هل يوجد في الله اربع اضافات حقيقية فقط هي الابوة والبنوة والنفع والصدور

يُتَعَمَلُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله اربع اضافات حقيقية فقط هي الابوة والبنوة والنفع والصدور لوجوب ان يُعْتَبَر في الله ايضاً اضافة العالم الى المعلوم واطافة المرئد الى المراد وما في ما يظهر اضافتان حقيقتان غير داخلتين في الاضافات المذكورة . فاذا ليست الاضافات الحقيقية في الله اربعا فقط

٢ وايضاً ان الاضافات الحقيقية تؤخذ في الله بحسب صدور الكلمة العقلي والاضافات العقلية لتكثر الى غير النهاية كما قال ابن سينا . فاذا يوجد في الله اضافات حقيقية غير متناهية

٣ وايضاً ان الصور موجودة في الله منذ الازل كما مر في مب ١٥ ف ا وهي لا تمايز الا بحسب القياس الى الاشياء الخارجة كما مر في مب ١٥ ف ٢ . فاذا يوجد في الله اضافات ازلية أكثر جداً

٤ وايضاً ان المساواة والمثابته والموهو اضافات . وهي موجودة في الله منذ الازل فاذا يوجد في الله منذ الازل اضافات أكثر من الاضافات المذكورة

لكن يعارض ذلك في ما يظهر انها اقل مما ذكر فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢١ « الطريق من اثينا الى تيبايس هو نفس الطريق من تيبايس الى اثينا »

فيظهر من ثمة ان الاضافة التي من الآب الى الابن المسماة ابوة هي كذلك نفس الاضافة التي من الابن الى الآب المسماة بنوة . فاذا ليس في الله اربع اضافات

والجواب ان يقال ان كل اضافة فمبناها اما على الكم كالضعف والنصف او على الفعل والاتعمال كالفاعل والمفعول والاب والابن والمولى والعبد ونحو ذلك كما قال

الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢ . واذا كان الله منزهاً عن الكم لانه عظيم بلا كمية كما قال ارغطينوس في كتاب الثالث اب ا يبقى ان الاضافة الحقيقية في الله

لا يمكن ان تكون مبنية الا على الفعل ولكن ليس على الافعال التي بحسبها يصدر شيء خارج عن الله لان اضافات الله الى المخلوقات ليست فيه حقيقة كما مر في مب ١٣ ف ٧ بقي انه لا يمكن اخذ الاضافات الحقيقية في الله الا بحسب الافعال التي بحسبها يحصل الصدور في الله لا الى الخارج بل الى الداخل . وليس يحصل بذلك الا صدوران فقط كما مر في مب ٢٧ ف ٣ احدهما يؤخذ بحسب فعل العقل وهو صدور الكلمة والثاني بحسب فعل الارادة وهو صدور المحبة ولا بد في كل صدور من اخذ اضافتين متقابلتين احدهما اضافة الصادر عن المبدأ والاخرى اضافة المبدأ ف صدور الكلمة يسمى توليداً بحسب الحقيقة الخاصة التي بها يصدق التوليد على الاحياء واضافة مبدأ التوليد في الاحياء الكاملة يقال لها ابوة واضافة الصادر عن المبدأ يقال لها بنوة . واما صدور المحبة فليس له اسم خاص كما مر في مب ٢٧ ف ٤ فكذا اذا الاضافات التي تؤخذ بحسبه الا ان اضافة مبدأ هذا الصدور تسمى نفخاً واضافة الصادر تسمى صدوراً^(١) وان كان هذان الاسان يرجعان الى الصدورات او الاصول لا الى الاضافات

اذا اجيب على الاول بان ما يتغاير فيه العقل والمعقول والمريد والمراد يمكن وجود اضافة حقيقية فيه للعالم الى الشيء المعلوم ولمريد الى الشيء المراد واما في الله فالعقل والمعقول واحد بعينه من كل وجه لانه بتعقله ذاته يعقل جميع ما سواه وكذا حكم الارادة والمراد ومن ثم لم تكن هذه الاضافات حقيقية في الله كما ان اضافة شيء بنفسه الى نفسه ليست حقيقية ومع ذلك فان الاضافة الى الكلمة حقيقية لان الكلمة تعقل كصادرة بالفعل العقلي لا كشيء معقول لاننا متى عقلنا الحجر فما يتصوره العقل من جهة الشيء المعقول يسمى كلمة

وعلى الثاني بان الاضافات العقلية تتكثرفينا الى غير النهاية لان الاسان يعقل

١ ومنهم من يسميها في العربية انبثاقاً وهو بمعنى الصدور

بفعل العجز ويعقل بفعل آخر أنه يعقل العجز ويعقل بفعل آخر أنه يعقل ذلك وعلى هذا النمط تكثر أفعال التعقل وبالنتيجة الإضافات العقلية الى غير النهاية ولكن هذا لا يحمل له في الله لانه يعقل جميع الاشياء بفعل واحد فقط وعلى الثالث بان نسب الصور معقولة من الله فلا يلزم من تكثرها تكثر الإضافات فيه بل انه يعرف اضافات متكررة

وعلى الرابع بان المساواة والمساوية ليستا في الله اضافتين حقيقتين بل اعتباريتين فقط كما سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ٣

وعلى الخامس بان الطريق من كل من الطرفين الى الآخر واحد بعينه الا ان النسبة متغيرة. فاذا لا يصح ان يتبع من ذلك ان اضافة الآب الى الابن وعكسها اضافة واحدة بعينها بل انما يصح انتاج ذلك في حق شيء مطلق لو كان وسطاً بينهما



المبحث التاسع والعشرون

في الاقانيم الالهية - وفيه اربعة فصول

بعد ان تمهد ما ظهر ان تقدم معرفة لازم من الصدوريات والاضافات وجب الشروع في الاقانيم وسيبحث فيها أولاً على وجه الاطلاق ثم على وجه النسبة والبحث المطلق يجب ان يكون أولاً عنها بالاجمال ثم عن كل منها بالمختص. اما البحث عنها بالاجمال فيظهر انه يرجع الى اربعة - الاول دلالة اسم الاقنوم - الثاني عدد الاقانيم - الثالث ما يلحق عدد الاقانيم او يقابله كالمباينة والمساوية ونحوهما - الرابع ما يتعلق بمعرفة الاقانيم - اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ا في حد الاقنوم - ٢ في نسبة الاقنوم الى الذات والقيام بالنفس والايستري - ٣ هل اسم الاقنوم ملائم لله - ٤ ما المراد به في الله.

الفصل الأول

في حد الاقنوم

يُغْطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان حد الاقنوم الذي وضعه بوليسيوس في

كتاب الطبيعتين وهو قوله «الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة» غير صحيح
اذ ليس بمحد شي جزئي . والاقنوم يدل على شي جزئي . فاذا ليس يصح تعريفه
٢ وايضاً ان الجوهر الماخوذ في حد الاقنوم لا يخلو ان يكون المراد به اما الجوهر
الاول او الثاني فان كان المراد به الجوهر الاول فلا فائدة في زيادة المفرد لان
الجوهر الاول هو الجوهر المفرد وان كان المراد به الجوهر الثاني كانت تلك الزيادة
باطلة وموجبة للتقابل لان الجواهر الثانية يراد بها الاجناس او الانواع . فاذا الحد
المذكور فاسد

٣ وايضاً ان اسم المعنى لا يؤخذ في حد العين فلا يصح حد الانسان بانه نوع الحيوان
لان الانسان اسم عين والنوع اسم معنى . فاذا لما كان الاقنوم اسم عين لان المراد به
جوهر ذو طبيعة ناطقة كان اخذ المفرد الذي هو اسم معنى في حده غير صحيح
٤ وايضاً ان الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون في ما هي فيه بالذات لا بالعرض
كما في الطبيعيات كـ ٢ م ٣ والاقنوم يوجد في غير المتحركات كالله والملائكة . فاذا
لم يكن واجباً اخذ الطبيعة في حد الاقنوم بل بالاحرى اخذ الذات
ه وايضاً ان النفس المفارقة جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة وهي ليست اقنوماً . فاذا
ليس حد الاقنوم بما ذكر صحيحاً

لكن يعارض ذلك قول بريسوس المتقدم
والجواب ان يقال انه وان كان الكلي والجزئي يوجدان في جميع الاجناس الا ان
المفرد اي الشخص يوجد بوجه مخصوص في جنس الجوهر لان الجوهر بشخص بنفسه
واما الاعراض فتشخص بالموضوع الذي هو الجوهر فانه يقال هذا البياض باعتبار كونه
سواء في هذا الموضوع وعليه فكان من الصواب ايضاً اختصاص اشخاص الجوهر عن
سواها باسم خاص فانها تدعى باستزيات او جواهر اولى . على ان الجزئي والشخص
يوجد ايضاً بوجه خاص واكمل في الجواهر الناطقة التي هي ربة افعالها والتي لا تتفعل

فقط كغيرها بل تفعل بانفسها والافعال انما تكون في الجزئيات ولذا قد اختصت
جزئيات الطبيعة الناطقة من بين سائر الجواهر باسم خاص وهو الاقنوم وهذا أخذ
الجوهر المفرد في حد الاقنوم المتقدم من حيث يدل على الجزئي في جنس الجوهر وقيل
ذو طبيعة ناطقة من حيث يدل على الجزئي في الجواهر الناطقة

إذا اجيب على الاول بانه وان امتنع حد هذا الجزئي او ذاك الا ان ما يرجع الى
حقيقة الجزئية العامة لا يمتنع حده وهذا الاعتبار قد حد الفيلسوف في كتاب
المقولات الجوهر الاول وبويسوس الاقنوم

وعلى الثاني بان بعضاً قالوا ان المراد بالجوهر في حد الاقنوم هو الجوهر الاول
الذي هو الايستزي ومع ذلك ليست زيادة المفرد دون فائدة لانه باسم الايستزي
او الجوهر الاول انما يخرج حقيقة الكلي والجزء اذ لا يقال ان الانسان المشترك ايستز
ولا اليد لكونها جزءاً واما قيد المفرد فتحجزج لحقيقة المتخذ عن الاقنوم لان الطبيعة
الانسانية ليست اقنوماً لانها متخذة من الاشرف اي من كلمة الله . لكن الامثل ان
يقال ان الجوهر يؤخذ بالعموم بحسب انقسامه الى اول وثان وأتي بالمفرد تخصيصاً له
بالجوهر الاول

وعلى الثالث بانه قد يؤتى بالفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية اما لجهلنا
هذه او لعدم وجود اسماء لها كما اذا حدثت النار بانها جرم بسيط حار يابس لان
الاعراض الخاصة هي معلولات الصور الجوهرية وموضحة لها وكذا اسماء المعاني قد
تؤخذ في حدود الاعيان اقامة لها مقام ما لم يوضع من اسماء الاعيان وعلى هذا النحو
يؤخذ اسم المفرد في حد الاقنوم للدلالة على حال القيام بالنفس الملائمة للجواهر
الجزئية

وعلى الرابع بان اسم الطبيعة وضع اولاً للدلالة على توليد الاحياء الذي يقال له
ولادة كما قال الفيلسوف في الالهيات كدمه ولما كان هذا التوليد حاصلًا عن مبدأ

داخلة توسع فيه الى الدلالة على المبدأ الداخل لكل حركة وهكذا اتخذ الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٣٢ م ٣ ولما كان هذا المبدأ اما صورياً او مادياً اطلقت الطبيعة بالعموم على الصورة والمادة ولما كانت ماهية كل شيء انما تتكامل بالصورة قيل بالعموم لماهية كل شيء وهي المدلول عليها بمحده طبيعة وهكذا تؤخذ الطبيعة هنا ولذا قال بوليسيوس في كتاب الطبيعتين ان « الطبيعة هي الفصل النوعي المصور لكل شيء » لان الفصل النوعي هو الذي يكمل الحد ويؤخذ من صورة الشيء الخاصة ولهذا كان اخذ الطبيعة في حد الاقنوم الذي هو فرد ما لجنس معين البق من اخذ الذات المأخوذة من الوجود الذي هو في نهاية العموم

وعلى الخامس بان النفس هي جزء النوع الانساني ولذلك فهي وان كانت مفارقة الا انها لما كانت من طبيعتها قابلة للاتصال بالبدن لا يجوز ان يقال لما جوهر مفرد اي ايسترز او جوهر اول كما لا يجوز ان يقال ذلك للبدن او لغيرها من اجزاء الانسان وهكذا لا يلائمها لاحد الاقنوم ولا اسمه

الفصل الثاني

هل الاقنوم هو نفس الايستري والقيام بالنفس والذات

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقنوم هو نفس الايستري والقيام بالنفس والذات فقد قال بوليسيوس في كتاب الطبيعتين ان « اليونان قد سمو الجوهر المفرد ذا الطبيعة الناطقة باسم الايستري » وهذا هو المراد عندنا ايضاً باسم الاقنوم فاذا الاقنوم هو نفس الايستري من كل وجه

٢ وايضاً كما نقول ان في الله ثلاثة اقانيم كذلك نقول ان فيه ثلاثة قيامات بالنفس وما ذلك الا لان الاقنوم والقيام بالنفس بدلان على شيء واحد بعينه فاذا الاقنوم والقيام بالنفس بدلان على شيء واحد بعينه

٣ وايضاً قال بوليسيوس في شرح المقولات ان أوسياً التي هي عين الذات تدل على

المركب من مادّة وصورة والمركب من مادّة وصورة شخص من اشخاص الجوهر ويقال له ايضاً ايستزي واقنوم فاذا يظهر ان جميع الاسماء المذكورة تدل على شيء واحد بعينه لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في كتاب الطبيعتين ان الاجناس والانواع قائمة بانفسها فقط واما الاشخاص فليست قائمة بانفسها فقط بل حاملة ايضاً والقيامات بالنفس يقال (في اللاتينية) من *subsistere* (اي ثبت او قام بنفسه) والجواهر او الايستزيات يقال من *substare* (اي حمل) فاذا لما كانت الايستزيات او الاقنومية لا تلائم الاجناس او الانواع لم تكن الجواهر او الاقنوم عين القيامات بالنفس.

هـ وايضاً قال بوليسيوس في شرح المقولات «يقال ايستزي للهولي ويقال اوسياسي اي القيام بالنفس للصورة» ولكنه ليس يقال اقنوم للصورة ولا للهولي فاذا الاقنوم منائر للايستزي والقيام بالنفس.

والجواب ان يقال ان الجوهر يقال بمعنىين كما قال الفيلسوف في الالهيات كـ هـ م هـ ا فيقال باحدهما على ماهية الشيء المدلول عليها بالحد وبهذا المعنى نقول ان الحد يدل على جوهر الشيء وهذا الجوهر يسميه اليونان اوسياً وقد نسبته نحن ذاتاً ويقال بالمعنى الآخر على الموضوع او الفرد القائم بنفسه في جنس الجوهر وهذا اذا اخذ بالعموم فيجوز ان يسمى باسم معنى وهكذا يقال له فرد ويسمى ايضاً بثلاثة اسماء عين فيقال له ذو طبيعة وقيام بالنفس وايستزي بحسب اعتبارات ثلاثة في الجوهر المقول له ذلك لانه باعتبار وجوده بنفسه لا في غيره يسمى قياماً بالنفس اذا نطلق القيام بالنفس على ما يوجد في نفسه لا في غيره . وباعتبار وجود طبيعة عامة فيه يقال له ذو طبيعة كما ان هذا الانسان ذو طبيعة انسانية . وباعتبار وجود اعراض فيه يقال له ايستزي او جوهر . وما تدل عليه بالعموم هذه الاسماء الثلاثة في جنس الجواهر باسمه يدل عليه الاقنوم في جنس الجواهر الناطقة

إذا اجيب على الأول بان الایستزی عند اليونان يدل وضعا على اي شخص من اشخاص الجوهر واما اصطلاحاً فانما يراد به شخص من اشخاص الطبيعة الناطقة باعتبار شرفها

وعلى الثاني بانه كما نقول في الله ثلاثة اقانيم وثلاثة جواهر بالجمع كذلك اليونان يقولون ثلاثة ایستزیات الا انه لما كان اسم الجوهر الذي هو في حقيقة معناه بازاء الایستزی مشتركاً عندنا لدلالته تارة على الذات وتارة على الایستزی فسداً لمجال الخطأ آثروا تفسير الایستزی بالقيام بالنفس لا بالجوهر

وعلى الثالث بان الذات في الحقيقة هي ما يدل عليه بالحد والحد يشتمل على مبادئ النوع لا على المبادئ الشخصية ومن ثم فالذات في المركبات من الهیولی والصورة تدل لا على الصورة فقط ولا على الهیولی فقط بل على المركب من مطلق الهیولی والصورة باعتبار انهما مبدأ النوع واما المركب من هذه الهیولی وهذه الصورة فهو حاصل على حقيقة الایستزی والاقنوم لان النفس واللحم والعظم من حقيقة الانسان واما هذه النفس وهذا اللحم وهذا العظم فمن حقيقة هذا الانسان . ولهذا كان الایستزی والاقنوم يضيفان الى حقيقة الذات المبادئ الشخصية وليس انفس الذات في المركبات من الهیولی والصورة على ما مر في مب ٣ ف ٣ عند الكلام على البساطة الالهية

وعلى الرابع بان بولسيوس انما قال ان الاجناس والانواع قائمة بانفسها من حيث ان القيام بالنفس انما يلائم بعض الاشخاص من طريق كونها تحت الاجناس والانواع المندرجة في مقولة الجوهر لان الانواع والاجناس قائمة بانفسها الاعلى مذهب افلاطون الذي جعل الانواع قائمة بانفسها في حال مفارقتها للجزئيات واما الحمل فيلائم تلك الاشخاص بالنسبة الى الاعراض الخارجة عن حقيقة الاجناس والانواع وعلى الخامس بان كون الشخص المركب من هیولی وصورة حاملاً للعرض انما هو

حاصل له من خاصة الهيولى ولذا قال ايضاً بولسيوس في كتاب الثالث « الصورة البسيطة يمتنع ان تكون موضوعاً » واما قيامه بنفسه فحاصل له من خاصة صورته التي لا تطرأ على شيء قائم بنفسه بل تفيد المادة الوجود الفعلي حتى يتأثر للشخص على هذا النحو ان يقوم بنفسه فذلك اذا اطلق الايستري على المادة والادسياسي اي القيام بالنفس على الصورة لان المادة هي مبدأ الحمل والصورة هي مبدأ القيام بالنفس

الفصل الثالث

هل يجب اثبات اسم الاقنوم في الله

: يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يجب اثباته في الله فقد قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ١ مقاً « لا ينبغي بالعموم التجزؤ على قول شيء او تصور شيء في حق الالهية الفاتكة جوهرًا والمحتجة سوى ما أعلن لنا في الكتاب المقدس بطريقة الوحي الالهي » واسم الاقنوم لم يعلن لنا في الكتاب المقدس لا في العهد الجديد ولا في العهد العتيق . فاذا ليس ينبغي استعماله في الله ٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب الطيمنتين « يظهر ان اسم الاقنوم مأخوذ (يعني في اللاتينية) من تلك الاقنيم التي كانت تمثل بعض الناس في التشيلات المضحكة والمنجمة لان persona (اي الاقنوم) مقول من personare (اي دوى) اذ لا بد لتسويج الصوت ان يكون الصوت اعظم من التجويف واما اليونان فانهم يسمون هذه الاقنيم « بروسوتا » لوضعها على الوجه ومحجبها اياه عن الاعين وهذا ليس يمكن ملاءمته لله الاعلى سبيل المجاز . فاذا ليس يقال الاقنوم على الله الامجازاً ٣ وايضاً كل اقنوم فهو ايبستري . واسم الايبستري ليس يلائم الله في ما يظهر لدلائله كما في بولسيوس في كتاب الطيمنتين على ما هو موضوع للاعراض وهي معدومة في الله وايضاً فقد قال ايرونيμος في رسالته الى داماس ان في اسم الايبستري سمّاً كامناً

في العسل . فإذا لا ينبغي ان يقال اسم الاقنوم على الله
 ٤ وايضاً كل ما لا يصدق عليه الحد فلا يصدق عليه المحدود . وحدة الاقنوم
 الموضوع في ف ١ ليس يصدق على الله في ما يظهر لان النطق يدل على المعرفة
 التدريجية التي لا تلائم الله كما مر تحقيقه في مب ٤ ف ٧ وهكذا لا يجوز ان يقال
 لله ذو طبيعة ناطقة وايضاً لانه يتمتع اطلاق الجوهر المفرد عليه لان مبدأ الشخص
 هو المادة والله مجرد عن المادة وهو ايضاً غير حامل للاعراض حتى يصح ان يقال له
 جوهر . فإذا ليس يجب اطلاق اسم الاقنوم عليه
 لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير
 واقنوم الروح القدس غير»

والجواب ان يقال ان المراد بالاقنوم ما هو على غاية الكمال في الطبيعة بأسرها اي
 ما هو قائم بنفسه في الطبيعة الناطقة . فإذا لما كان لا بد من وصف الله بكل كمال
 لاستجماع ذاته كل كمال كان من الملائم ان يقال اسم الاقنوم عليه ولكن ليس بالطريقة
 التي بها يقال على المخلوقات بل بطريقة اعلى كما يقال عليه ايضاً سائر الاسماء
 الموضوعه من المخلوقات على ما مر بيانه في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء
 الالهية

إذا اجيب على الاول بان اسم الاقنوم وان لم يرد في الكتاب بعهديه مقولاً على
 الله الا ان معناه كثيراً ما ورد فيه مقولاً عليه تعالى كالوجود بذاته على الوجه الابلغ
 والعائل على الوجه الاكمل ولو كان لا يجب ان يقال على الله لفظاً الا ما اوردته
 الكتاب في حقه لما ساغ لاحد ان يتكلم عليه تعالى الا في تلك اللغة التي نزل بها
 اولاً كتاب العهد العتيق او الجديد . على ان ضرورة مناظرة اهل البدع قد قضت
 بوضع الفاظ حديثة للدلالة على الايمان القديم بالله وليس هذا الاحداث مما يجب
 اجتنابه لانه ليس بعالي لعدم مخالفته لمعنى الكتاب . والرسول انما نبه على مجانبه احداث

الالفاظ العالمي كما في ١ تيمو ٦

وعلى الثاني بان اسم الاقنوم وان لم يكن ملائماً لله باعتبار ما هو موضوع منه الا انه باعتبار ما وضع للدلالة عليه في غاية الملاءمة له فانه لما كان في التمثيلات المضحكة والمفجعة يمثل مشاهير الناس وضع اسم الاقنوم للدلالة على بعض ذوي المراتب الشريفة ومن هنا جرت العادة في الكنائس بان تطلق الاقنوم على من لم مرتبة ما شريفة ولذلك قد حدد بعض الاقنوم بانه ايبستري ممتاز بصفة شريفة ولما كان القيام بالنفس في الطبيعة الناطقة شرفاً عظيماً قيل لكل شخص ذي طبيعة ناطقة اقنوم كما مر في الفصل الاول . وشرف الطبيعة الالهية يفوق كل شرف . فاذا اسم الاقنوم في غاية الملاءمة لله

وعلى الثالث بان اسم الايبستري ليس يلائم الله باعتبار ما هو موضوع منه لعدم حمله اعراضاً ولكنه يلائمه باعتبار ما وُضِعَ للدلالة عليه لانه وُضِعَ للدلالة على شيء قائم بنفسه . اما ايرونيوموس قائما قال في رسالته المذكورة ان تحت هذا الاسم سماً كامناً لانه قبل ان اشتهرت دلالة هذا الاسم اشتهاراً تاماً عند اللاتينيين كان المتدعة يخدعون به السذج ليقولوا بذوات متكررة كما يقولون بايبستريات متكررة لان اسم الجوهر الذي يحاذيه في اليونانية اسم الايبستري يطلق عندنا في العرف العام على الذات

وعلى الرابع بان الله يجوز ان يقال له ذو طبيعة ناطقة على ان لا يكون المراد بالنطق ما يدل على التدريج بل على ان يكون المراد به الطبيعة العقلية بالاجمال واما الشخصية فلا يمكن ملائمتها لله من جهة ان مبدأ التشخص هو المادة بل من جهة دلالتها على نفي الشركة فقط واما الجوهر فيلائم الله بحسب دلالاته على الوجود بالذات ومع ذلك فقد قل بعض ان الحد المذكور في ف الموضوع من بويسيوس ليس حداً للاقنوم بحسب جعلنا الاقنوم في الله ولهذا فان ريكردوس الوكتور يقد اراد

اصلاحه فقال ان الاقنوم بحسب ما يقال في الله هو وجود الطبيعة الالهية النير
القابل للثركة فيه

الفصل الرابع

هل يدل اسم الاقنوم على اضافة

يُخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يدل في الله على اضافة بل
على الجوهر فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ « متى قلنا اقنوم
الآب فلسنا نقول شيئاً سوى جوهر الآب فانه يقال له اقنوم بالنسبة الى ذاته لا
بالنسبة الى الابن »

٢ وايضاً ان لفظ ما يسأل به عن الذات وقد قال اوغسطينوس في الموضع المذكور
ب ٤ « اذا قيل الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وسأل سائل ما
هذه الثلاثة أجيب هي الاقانيم الثلاثة » فإذا اسم الاقنوم يدل على الذات
٣ وايضاً ان ما يدل عليه بالاسم فهو حده كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م
٢٨ وحد الاقنوم انه « جوهر مفرد ذو طبيعة ناضجة » كما مر في الفصل الاول . فإذا
اسم الاقنوم يدل على الجوهر

٤ وايضاً ان الاقنوم في الناس والملائكة لا يدل على اضافة بل على شيء مطلق
فلو دل في الله على اضافة لكان يقال على الله والناس والملائكة بالاشتراك
لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالوث « كل اسم خاص بالاقانيم
فانه يدل على اضافة » وما من اسم اخص بالاقانيم من الاقنوم . فإذا اسم الاقنوم
يدل على اضافة

والجواب ان يقال ان في دلالة اسم الاقنوم في الله اشكالاً من جهة انه يقال
بالجمع على الثلاثة خلافاً لطبيعة الاسماء الذاتية وليس يقال بالاضافة كالاسماء
الاضافية ولذا فمنهم من رأى ان الاقنوم يدل في الله مطلقاً بقوة لفظه على الذات

كلمة الله واسم الحكيم الا انه بسبب شدة منازعة المبتدعة قد تقرر بترتيب المجمع انه يجوز اخذه بمعنى الاضافي وخصوصاً متى جُمِعَ أو قُرِنَ باسمي قريبي كما اذا قيل ثلاثة اقانيم او ان اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير واما عند افراده فيمكن اخذه بالمعنى المطلق والاضافي الا ان هذا لا يظهر وجيحاً بالكفاية لانه لو كان اسم الاقنوم ليس له من قوة معناه ان يدل الاعلى الذات في الله لما أُبطل تشنيع المبتدعة من جهة ما يقال ثلاثة اقانيم بل لا تقسح بذلك المجال لزيادة تشنيعهم - ولهذا ذهب غيرهم الى ان اسم الاقنوم يدل في الله على الذات والاضافة معاً وهؤلاء منهم من قال بانه يدل على الذات قصداً وعلى الاضافة تبعاً لانه يقال له (في اللاتينية) *persona* *per se una* (اي واحد بنفسه) والوحدة راجعة الى الذات وما يقال بنفسه يتضمن الاضافة تبعاً فان الآب يُعقَل كونه موجوداً بنفسه كلنا هو منخاز بالاضافة عن الابن ومنهم من قال بالعكس اي انه يدل على الاضافة قصداً وعلى الذات تبعاً لان الطبيعة تذكر في حد الاقنوم بصورة الفضلة وهذا اقرب الى الصواب فلا بد اذا لانجلاء هذه المسئلة من ملاحظة ان شيئاً يدخل في دلالة الاخص ولا يدخل مع ذلك في دلالة الاعم فان الناطق داخل في دلالة الانسان وليس مع ذلك داخلاً في دلالة الحيوان فالبحث اذا في دلالة الحيوان غير والبحث في دلالة الحيوان الذي هو الانسان غير وكذا البحث في دلالة مطلق الاقنوم غير والبحث في دلالة الاقنوم الالهي غير لان مطلق الاقنوم يدل على جوهر مفرد ذي طبيعة فاطقة كما مر في الفصل الاول والمفرد ما ليس متمايزاً في نفسه ولكنه ممتاز عن اغياره فالاقنوم اذا في اي طبيعة كان يدل على ما هو ممتاز في تلك الطبيعة كما انه في الطبيعة الانسانية يدل على هذه اللحوم وهذه العظام وهذه النفس التي هي المبادئ الشخصية للانسان وهي وان لم تدخل في دلالة مطلق الاقنوم لكنها داخلة في دلالة الاقنوم الانساني . على ان التمايز في الاقانيم الالهية لا يقع الا باضافات الاصل كما مر في مب ٢٧ ف ٢ و ٣ والاضافة

ليست في الاقنيم الالهية كعرض حال في موضوع بل هي نفس الذات الالهية فهي
اذا قائمة بنفسها كما ان الذات الالهية قائمة بنفسها فاذا كما ان الالهية هي الله كذلك
الابوة الالهية هي الله الآب الذي هو اقنوم الهي . فاذا الاقنوم الالهي يدل على الاضافة
على انها قائمة بنفسها وهذا هو الدلالة على الاضافة بطريقة الجوهر الذي هو الايستزي
القائم بنفسه في الطبيعة الالهية وان لم يكن القائم بنفسه في الطبيعة الالهية مغايراً
للطبيعة الالهية وعلى هذا فلا شبهة في ان اسم الاقنوم يدل على الاضافة قصداً وعلى
الذات تبعاً الا انه ليس يدل على الاضافة من حيث هي اضافة بل من حيث
يدل عليها بطريقة الايستزي . وكذا ايضاً يدل على الذات قصداً وعلى الاضافة تبعاً
من حيث ان الذات هي نفس الايستزي . والايستزي يعبر عنه في الله كممتاز
بالاضافة وكذا الاضافة المعبر عنها بطريقة الاضافة تقع في اضافة الاقنوم تبعاً وبهذا
الاعتبار يمكن القول بان دلالة اسم الاقنوم هذه لم تكن متعارفة قبل تشييع المبتدعة
ومن ثم لم يكن اسم الاقنوم في الاصطلاح الا كغيره من الاسماء المطلقة الا انه بعد
ذلك تقرر استعماله بمعنى المضاف لمناسبة دلالة اي ان استعماله مضافاً لم يكن من
مجرد الاصطلاح كما في القول الاول بل من دلالة ايضاً
اذا اجيب على الاول بان اسم الاقنوم يقال بالقياس الى نفسه لا الى غيره لانه
يدل على الاضافة لا بطريقة الاضافة بل بطريقة الجوهر الذي هو الايستزي وبهذا
الاعتبار قال اوغسطينوس انه يدل على الذات من حيث ان الذات في الله هي عين
الايستزي اذ ليس في الله تغايرين ما هو وما به
وعلى الثاني بانه قد يُسأل احياناً بما عن الطبيعة المدلول عليها بالحد كما لو سئل
ما الانسان فاجيب خيوان ناطق مائت وقد يُسأل بها عن الشخص كما اذا سئل ما
يسبح في البحر فاجيب سمكة ومن هذا القليل القول في الاقنيم الثلاثة في جواب
ما هذه الثلاثة

وعلى الثالث بانه في مفهوم الجوهر المفرد اي الممتاز او غير القابل الشراكة فيه
تتمثل الاضافة في الله كما مر في جزم الفصل
وعلى الرابع بان اختلاف الحقيقة في الاخص لا يؤثر اشتراكاً في الاعم لانه وان
تغاير الفرس والحمار في الحد الا انهما متواطئان في اسم الحيوان لان الحد العام
للحيوان يصدق على كليهما فاذا وان كان الاقنوم الالهي يتضمن في دلالة الاضافة
بجلاف الاقنوم الملكي او الانساني ليس يلزم ان اسم الاقنوم يقال بالاشتراك وان كان
لا يقال بالتواطؤ ايضاً لامتناع ان يقال شي بالتواطؤ على الله والمخلوقات كما مر
بيانه في مب ١٣ ف ٥

المبحث الثامن ثلاثين

في تكثر الاقانيم في الله - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في تكثر الاقانيم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل في الله اقانيم
متكثرة - ٢ كم هي - ٣ في معنى الناطق العدد في الله - ٤ في عموم اسم الاقنوم

الفصل الاول

هل يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله

يُنحط الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله
لان الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة فلو كان في الله اقانيم متكثرة لكان فيه
جواهر متكثرة وهذا بدعة في ما يظهر

٢ وايضاً ان تكثر الخواص المطلقة لا يؤثر تمايزاً في الاقانيم لافي الله ولا فينا
فلان لا يؤثره تكثر الاضافات اولى بكثير. وليس في الله تكثر سوى تكثر
الاضافات كما مر في مب ٢٧ ف ٣. فاذا ليس يجوز ان يقال ان في الله اقانيم متكثرة

٣ وايضاً قال بولسيوس في كلامه على الله في كتاب الثالث ان «الواحد حقيقة ما ليس فيه عدد» والتكثر يتضمن العدد. فإذا ليس في الله اقانيم متكثرة
٤ وايضاً حيثما كان العدد فهناك كلٌ وجزء فلو كان في الله عدد الاقانيم لوجب ان يُثبت فيه كلٌ وجزء وهذا منافٍ للبساطة الالهية

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير واقنوم الروح القدس غير». فإذا الآب والابن والروح القدس اقانيم متكثرة والجواب ان يقال ان وجود اقانيم متكثرة في الله لازم عما تقدم فقد حققنا في البحث السابق ف ٤ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة كشيء قائم بنفسه في الطبيعة الالهية وقد مر ايضاً في مب ٢٧ ان في الله اضافات حقيقية متكثرة. فإذا يلزم ان في الطبيعة الالهية اشياء قائمة بانفسها متكثرة وهذا هو أن في الله اقانيم متكثرة

إذا اجيب على الاول بان الجوهر ليس يؤخذ في حد الاقنوم بحسب دلالة على الذات بل بحسب دلالة على الشخص بدليل وصفه بالمفرد واليونان يستعملون للدلالة على الجوهر المراد به ذلك لفظ الايستري فكما نقول نحن ثلاثة اقانيم يقولون ثلاثة ايستريات ولم تجر العادة بان نقول ثلاثة جواهر لثلاث بمثل ذلك ثلاث ذوات بسبب اشتراك الاسم

وعلى الثاني بان الخواص المطلقة في الله كالخيرية والحكمة ليست متغابلة فليست متمايزة حقيقة فهي اذاً وان لاها القيام بانفسها ليست مع ذلك اشياء قائمة بانفسها متكثرة فتكون اقانيم متكثرة واما الخواص المطلقة في المخلوقات فليست قائمة بانفسها وان تمايزت حقيقة كاليأس والحلاوة واما الخواص الاضافية في الله فهي قائمة بانفسها ومتمايزة حقيقة كما مر في مب ٢٨ ف ٣. فإذا تكثر هذه الخواص يكتفي لتكثر الاقانيم في الله

وعلى الثالث بان الله لمكان وحدانيته وساطته العظمى يُنفى عنه كل تكثر الاشياء
المقولة بالاطلاق لا تكثر الاضافات فان الاضافات يقال على شيء بالقياس الى
آخر وهكذا لا تفيد تركيباً في ما يقال عليه كما نبه على ذلك بولسيوس في الكتاب
المتقدم ذكره

وعلى الرابع بان العدد ضربان عدد مجرد او مطلق كاثنتين وثلاثة واربعة وعدد
في المعدودات كسائين وفرنسين فاذا أخذ العدد في الله مطلقاً او مجرداً فلا مانع ان
يكون فيه كل جزء وهكذا لا يكون ذلك الا في اعتبار عقلاً فقط لان العدد المجرد
عن المعدودات لا وجود له الا في العقل اما اذا اخذنا العدد بحسب كونه في المعدودات
فالواحد في المخلوقات جزء الاثنتين والانسان جزء الثلاثة والانسان الواحد جزء
الانسانين والانسانان جزء الثلاثة واما في الله فليس الامر كذلك لان الآب مساوي
للالوثة كله كما سيبيح بيانه في مب ٤٢ ف ١ و٤

الفصل الثاني

هل في الله أكثر من ثلاثة اقانيم

يُغطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان في الله أكثر من ثلاثة اقانيم لان تكثر الاقانيم
في الله بحسب تكثر الخواص الاضافية كما مر في الفصل السابق . والاضافات في الله
اربع كما مر في مب ٢٨ ف ٤ وهي الابوة والبنوة والنفع والصدور . فلذا في الله اربعة
اقانيم

٢ وايضاً ليس التغاير في الله بين الطبيعة والارادة اعظم منه بين الطبيعة والعقل
والله يوجد فيه اقنوم صادر بطريق الارادة كالحجة مغاير للاقنوم الصادر بطريق
الطبيعة كالابن . فاذاً يوجد فيه ايضاً اقنوم آخر صادر بطريق العقل كالكلية
مغاير للاقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن وهكذا يلزم ايضاً ان ليس في الله
ثلاثة اقانيم فقط

٣ وايضاً ما كان من المخلوقات اعلى فله افعال باطنة اكثر كما ان الانسان يزيد على سائر الحيوانات بان له تعقلاً واردة . والله يفوق كل خليفة فووقاً غير متناهي . فاذاً ليس فيه اقنوم صادر بطريق العقل وبطريق الارادة فقط بل بطرق اخرى غير متناهية . فاذاً في الله اقانيم غير متناهية

٤ وايضاً ان اشراك الآب في ذاته على وجه غير متناهي باصداره الاقنوم الالهي انما هو من طريق خيريته الغير المتناهية . والروح القدس فيه ايضاً خيرية غير متناهية فهو اذاً يُصدر اقنوماً المياً وهذا يُصدر اقنوماً آخر وهكذا الى غير النهاية

٥ وايضاً كل ما يندرج تحت عدد معين فهو متقدر لان العدد مقداراً ما . والاقانيم الالهية غير متقدرة كما يتضح من قول اثناسيوس في قانونه «آب غير متقدر وابن غير متقدر وروح قدس غير متقدر» . فاذاً ليست مندرجة تحت العدد الثلاثي لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٥ : ٧ «الشهود في السما ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٧ ب «اذا سأل سائل ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقانيم الثلاثة» . فاذاً ليس في الله الاثلاثة اقانيم فقط والجواب ان يقال انه بناء على ما تقدم في الفصل السابق وفي مب ٢٩ ف ٤ لا بد من اثبات ثلاثة اقانيم فقط في الله فقد حققنا في الفصل السابق ان الاقانيم المتكثرة اضافات متكثرة قائمة بانفسها متمايزة حقيقة والتمايز الحقيقي في الاضافات الالهية ليس الا باعتبار التقابل الاضافي فلا بد اذن من رجوع الاضافتين المتقابلتين الى اقنومين واذا كانت بعض الاضافات غير متقابلية فلا بد من رجوعها الى اقنوم واحد بعينه . فاذاً الابوة والبنوة لكونهما اضافتين متقابلتين لا بد من رجوعهما الى اقنومين فاذاً الابوة القائمة بنفسها هي اقنوم الآب والبنوة القائمة بنفسها هي اقنوم الابن . واما الاضافتان الباقيتان فليستا متقابلتين مع احدى هاتين الاضافتين بل بين انفسهما فاذاً يمتنع اجتماعهما كليهما في اقنوم واحد . فاذاً لا بد من وجود احدهما في كلا

الاقنومين المذكورين او وجود احدهما في احدهما والاخرى في الآخر على انه يتمتع
وجود الانبثاق في الآب والابن او في احدهما والا لزم ان صدور العقل الذي هو
التوليد في الله والذي بحسبه تؤخذ الابوة والبنوة ينشأ عن صدور المحبة الذي بحسبه
يؤخذ النفع والانبثاق ولكن الاقنوم الوالد والاقنوم المولود صادرين عن النافع وهذا
منافي لما تقدم في مب ٢٧ ف ٣ و ٤. فاذا بقي ان النفع يلائم اقنوم الآب و اقنوم
الابن اذ ليس فيه مقابلة اضافية لالابوة ولا للبنوة وبالنتيجة يجب نسبة الانبثاق
الى اقنوم آخر وهو اقنوم الروح القدس الذي يصدر بطريق المحبة على ما مر
في الموضع المذكور فالمخلص اذا ان في الله ثلاثة اقنوم فقط الآب والابن والروح
القدس

اذا اجيب على الاول بانه وان كن في الله اربع اضافات الا ان واحدة منها هي
النفع لا تنفك عن اقنوم الآب والابن بل تلائمهما كليهما وهكذا هي وان تكن اضافة
لا يقال لها خاصة لعدم ملائمتها لاقنوم واحد فقط ولا اضافة اقنومية اي مقومة
للاقنوم. واما الاضافات الثلاث الأخرى هي الابوة والبنوة والانبثاق فيقتل لها
خواص اقنومية كلنا هي مقومة للاقنوم لان الابوة هي اقنوم الآب والبنوة هي اقنوم
الابن والانبثاق او الصدور هو اقنوم الروح القدس المنبثق

وعلى الثاني بان ما يصدر بطريق العقل كالكلمة فانه يصدر بحسب حقيقة
المشابهة كالذي يصدر ايضاً بطريق الطبيعة ولذا اسلفنا في مب ٢٧ ف ٣ ان صدور
الكلمة الالهية هو التوليد بطريق الطبيعة. واما المحبة فمن حيث هي لا تصدر
على انها شبه ما تصدر عنه وان كانت في الله ذاتية من حيث انها الهية ولذا لا يقل
لصدور المحبة في الله توليد

وعلى الثالث بان الانسان الذي هو اكل من سائر الحيوانات انما هو اكثر افعالا
باطنة منها لان كماله حاصل بطريق التركيب. ولذا كان للملائكة الذين هم اكل وبسط

من الانسان اقل افماً لا باطنة من الانسان اذ ليس فيهم التخيل والشعور ونحوهما .
واما الله فليس فيه حقيقة الافعل واحد واما كيف يوجد فيه صدوران فقد مر
تحقيقه في مب ٢٧ ف ١ و ٤

وعلى الرابع بان تلك العجبة تنهض لو كان للروح القدس خبرية مغايرة بالعدد
الخبرية الآب فكان يجب على ذلك انه كما ان الآب يصدر بخبريته اقنوماً الهياً
كذلك الروح القدس ايضاً لكن خبرية الآب هي نفس خبرية الروح القدس
وليس ثم تمايز الا باضافتي الاقنومين . فاذا الخبرية تنسب الى الروح القدس على
انها حاصلة من الغير والى الآب على انها صادرة منه الى الغير . ومقابلة الاضافة تمنع
من مجامعة اضافة المبدأ لاضافة الروح القدس بالنظر الى الاقنوم الالهى لصدوره
عن الاقنومين الآخرين اللذين يمكن وجودهما في الله

وعلى الخامس بان العدد المعين ان أخذ من قبيل العدد المجرد الذي انما هو في
اعتبار العقل فقط يتقدر بالواحد واما ان أخذ من قبيل عدد الاشياء في الاقنوم
الالهية فلا تلائم هناك حقيقة المتقدر لان عظمة الاقنوم الثلاثة واحدة بعينها كما
سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ١ و ٤ وليس يتقدر شيء بنفسه

الفصل الثالث

هل تُثبت الفاظ العدد شيئاً في الله

يُغنى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفاظ العدد تُثبت شيئاً في الله لان
وحدانية الله عين ذاته . وكل عدد فهو وحدة متكررة . فاذا كل لفظ عدد في الله
فانه يدل على الذات . فاذا يُثبت شيئاً في الله

٢ وايضاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يلائم الله على وجه اعلى من وجه
ملائمته للمخلوقات . والفاظ العدد تُثبت شيئاً في المخلوقات . فاذا اولى بكثير ان
تُثبت شيئاً في الله

٣ وايضاً لو كانت الفاظ العدد لا تُثبت شيئاً في الله بل انما يُوتى بها للنفي فقط لتنفى الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة للزم ان يكون في الدليل دور مشوش للعقل وغير محقق لشيء وهو باطل. فاذا الفاظ العدد ثبتت شيئاً في الله:

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ ان «اعتراف الاجتماع (وهو اعتراف التكثر) قد رفع تعقل الانفراد والوحدة» وقول امبروسيوس في كتاب الايمان اب ٢ «متى قلنا الله واحد فالوحدة تنفي تكثراً الالهة ولا تُثبت لكم في الله» ومن ذلك يظهر ان هذه الاسماء انما يُوتى بها في الله للنفي لا لاثبات شيء.

والجواب ان يقال ان معلم الاحكام قال في حكم ١ تم ٢٤ ان الفاظ العدد لا تُثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وقال غيره بعكس ذلك — فاذا لا بُدَّ لايضاح ذلك من اعتبار ان كل كثرة فهي تلحق قسمة ما والقسمة قسمتان احدهما مادية وهي التي تحصل بقسمة المتصل وهذه يلحقها العدد الذي هو نوعٌ لكم فاذا هذا العدد لا يكون الا في الاشياء المادية ذات الكمية. والاخرى صورية وهي التي تحصل بالصور المتقابلة او المتنايرة وهذه القسمة يلحقها الكثرة التي ليست في جنس بل من الشواغل بحسب انقسام الموجود الى واحد وكثير وهذه الكثرة وحدها يعرض ان تكون في الاشياء المجردة عن المادة. فاذا لما لم يعتبر بعض الآ الكثرة التي هي نوع لكم المنفصل وكانوا يرون ان هذه الكمية لا محل لها في الله صاروا الى ان الفاظ العدد لا تُثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وبعض اعتبروا تلك الكثرة بعينها فقالوا بانه كما يُثبت العلم في الله بحسب حقيقة العلم الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه اذ ليس في الله كيف كذلك يُثبت العدد فيه بحسب حقيقة العدد الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه الذي هو الكم — واما نحن فنقول ان الفاظ العدد بحسب حملها في الله لا تؤخذ من العدد الذي هو نوع لكم لانها بهذا الاعتبار لا يقال على الله الابعاز اكسائر الخواص الجسمية مثل العرض والطول ونظائرها بل من الكثرة بحسب كونها شاملاً

ونسبة الكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار الى تكثير الذي تُحمَل عليه كنسبة الواحد
المساوق للموجود الى الموجود وهذا الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود سوى نفي
التجزؤ فقط كما مر عند الكلام على وحدانية الله في مب ١١ ف الان الواحد يدل
على موجود غير متجزئ ولذا كان كل ما يقال عليه الواحد فانه يراد به شيء متجزئ
كما ان الواحد المقول على الانسان يدل على طبيعة الانسان الغير المتجزئة او جوهره
الغير المتجزئ وكذلك اذا قيل اشياء كثيرة فالكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار تدل
على تلك الاشياء مع عدم التجزؤ في كل منها. واما العدد الذي هو نوع لكم فانه
يُثبت عرضاً ما زائداً على الموجود وكذا الواحد الذي هو مبدأ ذلك العدد. فاذا الفاظ
العدد في الله تدل على ما يقال عليه ولا تزيد على ذلك الا النفي كما مر في المحل
المذكور آنفاً وباعتبار هذا قد اصاب مع الاحكام بما قال في المحل المذكور اي اننا متى
قلنا الذات واحدة كان الواحد دالاً على الذات الغير المتجزئة ومتى قلنا الاقنوم واحد
كان دالاً على الاقنوم الغير المتجزئ ومتى قلنا الاقنوم متكثرة فالمراد بذلك تلك
الاقنوم وعدم التجزؤ في كل منها لان من حقيقة الكثرة ان تكون متقومة من
الوحدات

اذا اجيب على الاول بان الواحد لكونه من الشواغل هو اعم من الجوهر ومن
الاضافة وكذا الكثرة ومن ثم فقد يراد به في الله الجوهر وقد يراد به الضافة بحسب
مناسبتة لما يقارنه ومع ذلك فهذه الالفاظ تزيد بمناها الخاص على الذات والاضافة
نفياً ما للتجزؤ كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الكثرة التي تُثبت شيئاً في المخلوقات نوع لكم فلا تُحمَل على الله
بل انما يُحمَل عليه الكثرة الشاملة التي لا تزيد على ما يقال عليه الا علم التجزؤ في
آحاده

وعلى الثالث بان الواحد لا ينفي الكثرة بل التجزؤ المتتبع بالاعتبار على الواحد

أو الكثرة. والكثرة لا تنفي الوحدة بل تنفي التجزؤة عن كل من الاجزاء المقومة
للكثرة وقد مرّ بسط ذلك عند الكلام على الوحدة الالهية في مب ١ ف ٢ ومع
ذلك فليعلم ان النصين الموردين في المعارضة لا يثبتان المطلوب بالكفاية لانه وان
كانت الكثرة تنفي الانفراد والوحدة الالهية تنفي التكثر لا يلزم مع ذلك ان هذه
الالفاظ اقامتد على ذلك فقط فان الياض ينفي السواد وليست مع ذلك دلالة
اسم الياض منحصرة في نفي السواد فقط

الفصل الرابع

هل يجوز ان يكون اسم الاقنوم عاماً للاقانيم الثلاثة

يُخْطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اسم الاقنوم لا يجوز ان يكون عاماً للاقانيم
الثلاثة اذ ليس عاماً لها الا الذات. واسم الاقنوم لا يدل على الذات قصداً. فاذا ليس
عاماً للثلاثة

٢ وايضاً ان العلم مقابل لغير القابل المشتركة فيه ومن حقيقة الاقنوم ان يكون غير
قابل المشتركة فيه كما يتضح من حذر بركردوس الوكتورى المذكور في مب ٢٩ ف ٣
فاذا ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

٣ وايضاً لو كان عاماً للثلاثة للزم ان يكون هذا المصوم امّا حقيقياً او اعتبارياً وهو
ليس حقيقياً للزم كون الاقانيم الثلاثة اقنوماً واحداً ولا اعتبارياً فقط للزم كون
الاقنوم كلياً والله ليس فيه كلي ولا جزئي ولا جنس ولا نوع كما مرّ بيانه في مب ٣
ف ٥ فاذا ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ «اذا سأل
سائل ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقنيم الثلاثة لا شراكها في ما هو الاقنوم»
والجواب ان يقال متى قلنا ثلاثة اقانيم فطريقة هذا الكلام توضح ان اسم الاقنوم
عام للثلاثة كما اننا متى قلنا ثلاثة اناس نوضح ان الانسان عام للثلاثة. وواضح ان

ذلك ليس عمومًا حقيقياً كعموم الذات الواحدة للثلاثة والالزم ان الثلاثة اقنوماً واحداً كما ان لم ذاتاً واحدةً وأما انه اي عموم هو قائل المدققين فيه اقوال مختلفة فمنهم من قال بانه عموم نفي بسبب اخذ غير القابل الشركة فيه في حد الاقنوم ومنهم من قال بانه عموم معني بسبب اخذ المفرد في حد الاقنوم كما اذا قيل ان النوعية عامة للفرس والثور وكلا القولين يطله ان اسم الاقنوم ليس اسم نفي بل اسم عين — ولذا ينبغي ان يقال ان اسم الاقنوم عام بالعموم الاعتباري حتى في الاشياء الانسانية ايضاً لا كالجنس او النوع بل كالفرد المنتشر لان اسماء الاجناس والانواع كالانسان والحيوان موضوعة للدلالة على نفس الطباع العامة لا على معانيها المدلول عليها باسم الجنس او النوع. واما الفرد المنتشر كإنسان ما فيدل على الطبيعة العامة مع حال معينة من الوجود تلائم الافراد اي بحيث يكون قائماً بنفسه ممتازاً عما سواه واما اسم الفرد المعين فانه يتضمن الدلالة على مميز معين كما يتضمن اسم مقراط الدلالة على هذا اللحم وهذا العظم غير ان الفرق ان انساناً ما يدل على الطبيعة او على الفرد من جهة الطبيعة مع حال من الوجود ملائمة للافراد والاقنوم لم يوضع للدلالة على الفرد من جهة الطبيعة بل للدلالة على شيء قائم بنفسه في تلك الطبيعة. والقيام بالنفس في الطبيعة الالهية مع الامتياز عن الغير عام بالاعتبار لجميع الاقنوم الالهية. فاذا اسم الاقنوم عام بالاعتبار للاقنوم الثلاثة الالهية

إذا اجيب على الاول بان تلك الحجة انما تجبه على العموم الحقيقي وعلى الثاني بانه وان يكن الاقنوم غير قابل الشركة فيه الا ان حال الوجود على وجه غير قابل الشركة فيه يجوز ان تكون عامة لكثير وعلى الثالث بانه وان كان هذا العموم اعتبارياً لا حقيقياً ليس يلزم مع ذلك ان يكون في الله كلي أو جزئي أو جنس أو نوع لان عموم الاقنوم ليس عمومًا جنسياً او نوعياً ولا في الاشياء الانسانية ولان للاقنوم الالهية وجوداً واحداً والجنس والنوع

وكل كلي تحمل على اشياء متكثرة متغايرة في الوجود

المبحث الحادي والثلاثون

في ما يتعلق بالوحدانية والتكثّر في الله - وفيه اربعة فصول

بعد ذلك ينبغي النظر في ما يتعلق بالوحدانية والتكثّر في الله والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ا في اسم الثالث - ٢ هل يجوز ان يقال : الابن مغاير للآب - ٣ هل يجوز اقتران الاسم الذاتي في الله بالنظ المحاصر الذي يظهر انه يخرج الغيرية - ٤ هل يجوز اقتران الحمد الاقنومي بـ

الفصل الاول

هل في الله ثالث

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله ثالث لان كل اسم في الله فانه يدل اما على الجوهر او على الاضافة . واسم الثالث لا يدل على الجوهر والا لصدق على كل من الاقنيم ولا على الاضافة لانه لا يقال بحسب اللفظ بالقياس الى الغير . فاذا ليس ينبغي استعمال اسم الثالث في الله

٢ وايضاً ان الثالث اسم جمع في ما يظهر لدلالته على كثرة . واسم الجمع لا يلائم في الله لان الوحدة المدلول عليها باسم الجمع هي الوحدة السفلى والتي في الله هي الوحدة العظمى . فاذا اسم الثالث ليس ملائماً في الله

٣ وايضاً كل مثلث فهو ذو اضلاع ثلاثة . والله ليس فيه تضعيف ثلاثي لان التضعيف ثلاثي نوع للمساواة . فاذا ليس فيه ثالث ايضاً

٤ وايضاً كل ما في الله فهو في وحدة الذات الالهية لان الله هو عين ذاته فلو كان في الله ثالث لكان ذلك في وحدة الذات الالهية فكان في الله ثلاث وحدات ذاتية وهذا بدعة

هـ وايضاً ان جميع ما يقال على الله فاللواطىء فيه يُحمل على المشتق فان
الابوهية هي الله والابوة هي الآب . والثالوث لا يصح ان يقال له مثلث للزوم وجود
تسعة اشياء في الله وهو ضلال . فاذا ليس ينبغي استعمال اسم الثالوث في الله
لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « يجب ان تكرم الوجدانية في
الثالوث والثالوث في الوجدانية »

والجواب ان يقال ان اسم الثالوث في الله يدل على عدد معين للاقنيم فاذا كما ثبتت
في الله تكثراً لاقنيم كذلك يستعمل فيه اسم الثالوث لان ما يدل عليه التكثرون
تعيين فهو بعينه يدل عليه اسم الثالوث بتعيين

اذا اجيب على الاول بان اسم الثالوث باعتبار اصله يدل في ما يظهر على ذات
واحدة لاقنيم ثلاثة بحسبها يقال (في اللاتينية) trinitas (اي ثالوث) كانه
trium unitas (اي وحدة ثلاثة) واما باعتبار معناه الخاص فيدل بالاحرى على
عدد اقنيم ذات واحدة ولهذا لا يصح ان نقول ان الآب هو الثالوث لانه ليس بثلاثة
اقنيم ولكنه لا يدل على اضافات الاقنيم بل بالاحرى على عدد الاقنيم المتضافه
ولذا كان لا يقاس بحسب اللفظ الى الغير

وعلى الثاني بان اسم الجمع يفيد شيئين تكثراً لافراد ووحدة ما اي وحدة ترتيب
ما فان الشعب هو كثرة ناس مجتمعين تحت ترتيب ما . فاذا اعتبر الاول كان اسم
الثالوث موافقاً لاسم المجموع او الثاني كان مفارقاً لها لان الثالوث الالهي ليس فيه
وحدة ترتيب فقط بل وحدة ذات ايضاً

وعلى الثالث بان الثالوث يقال بالاطلاق لانه يدل على عدد ثلاثي للاقنيم
واما التضعيف الثلاثي فيدل على تناسب التلا مساواة لانه نوع التناسب اللامتساوي
كما يتضح مما قاله بولسيوس في كتاب الارطاطيقي ١ ب ٢٣ . فاذا ليس في الله
تضعيف ثلاثي بل ثالوث

وعلى الرابع بان الثالث الالهي يُتَعَقَّلُ فيه العدد والاقانيم المعبودة. فإذا متى قلنا الثالث في الوحدة فلا ثبت العدد في وحدة الذات كأنها واحدة ثلاثاً بل ثبتت الاقانيم المعبودة في وحدة الطبيعة كما يقال لافراد طبيعة ما انها في تلك الطبيعة ونقول بالعكس الوحدة في الثالث كما يقال للطبيعة انها في افرادها وعلى الخامس بانه اذا قلنا الثالث مثلث فباعتبار العدد المستفاد من ذلك يكون المراد به مضاعفة العدد بعينه على ذاته اذ المثلث يفيد التمايز بين افراد ما يقال عليه ولذا يمتنع ان يقال الثالث مثلث لاستلزام ذلك أن افراد الثالث ثلاثة كاستلزام قولنا الله مثلث أن افراد الالهية ثلاثة

الفصل الثاني

هل الابن مغاير للآب

يُغْفَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الابن ليس مغايراً للآب لان المغاير اسم مضاف يفيد اختلافاً في الجوهر فلو كان الابن مغايراً للآب لكان مختلفاً عنه في ما يظهر وهذا مناف لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ متى قلنا ثلاثة اقانيم فليس مرادنا تعقل الاختلاف

٢ وايضاً كل متغايرين فهما متفاصلان بوجه من الوجوه فلو كان الابن مغايراً للآب لكان منفصلاً عنه وهذا مناف لقول امبروسيوس في كتاب الايمان ١ ب ٢ « الآب والابن واحد بالالهية وليس بينهما فصل في الجوهر او اختلاف ما »

٣ وايضاً ان alienum (اي الاجنبي) يقال من alio (اي المغاير او الغير) والابن ليس اجنبياً عن الآب فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ « ليس في الله شيء مختلف ولا اجنبي ولا مفارق » فإذا ليس الابن مغايراً للآب

٤ وايضاً ان المناير الناعت للشخص والمغاير الناعت للشيء^(١) بمعنى وانما يقتربان من

١ المراد هنا بالشخص الجنس المذكور الموثق بالشيء ما يعبر عنه اللاتينيون بالجنس

حيث الجنس فقط فلو كان الابن شخصاً مغايراً للآب لكان شيئاً مغايراً له في ما يظهر
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « لما
كانت ذات الآب والابن والروح القدس واحدة لم يكن كلٌّ من الآب والابن
والروح القدس مغايراً للآخر فيها وان تفايروا في الاقنومية »

والجواب ان يقال لما كان التعبير الغير المحكم مَدْرَجَةً الى الابتداع كما قال
ايرونيموس على مارواه معلم الاحكام في حكم ٤ تم ١٣ كان لابد في كلامنا على الثالث
من التحرز والاحتراز اذ لا شيء اكثر منه مضلةً للفهم ولا مشكلةً اصعب ولا شيء
انفع كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث اب ٣. وفي كلامنا على الثالث يجب
ان نتجافى عن ضلالين متقابلين ما نكن بينهما مسلماً معتدلاً وهما ضلال آريوس
الذي قال بجواهر ثلاثة مع الاقنيم الثلاثة وضلال سابليوس الذي قال باقنوم
واحد مع وحدة الذات - فتحاشياً عن ضلال آريوس يجب ان نجتنب في الله
اسم الاختلاف والفصل رعايةً لوحدة الذات ويجوز لنا استعمال اسم التمييز
بسبب المقابلة الاضافية وعليه فاذا وُجِدَ في كتابٍ مُثَبَّتِ اسم الاختلاف والفصل
أَوَّلَ ذلك بمعنى التمايز. ورعايةً لبساطة الذات الالهية يجب اجتناب اسم الافتراق
والانقسام الذي هو انقسام الكل الى الاجزاء. ورعايةً للمساواة يجب اجتناب اسم
التفاوت. ورعايةً للمساوية يجب اجتناب اسم الاجنبي والمباين فقد قال امبروسيوس
في كتاب الايمان اب ٢ ليس في الآب والابن الوهية متباينة بل واحدة وقد مرَّ عن
ايلاريوس ان ليس في الله شيءٌ مفارقٌ - وتحاشياً عن ضلال سابليوس يجب اجتناب
الجزئية رعايةً لقبول الشركة في الذات الالهية ولذا قال ايلاريوس في كتاب

المجرد اي الذي ليس مذكراً ولا مؤنثاً وهذا الوجودك في لغتنا العربية ووجه المناسبة في تعبيرنا
هذا ان النظر الاصلي في الجنس المذكور والمؤنث ان صفة التذكير والتانيث الراجعين الى
الشخصية وفي الجنس المجرد الى التثنية المطلقة

الثالث ٧ «القول بان الآب والابن الله جزئي كفر» وما يجب اجتنابه ايضاً اسم
الوحيد رعاية لعدد الاقانيم ولذا قال ايلاريوس في الكتاب المذكور ان الله منزّه
عن الجزئية ومعنى الوحيد الا اننا نقول الابن الوحيد اذ ليس في الله ابنة كثيرون
ولا نقول الله الوحيد لعموم الالهية في كثير. ومن ذلك اسم المختلط رعاية لترتيب
الطبيعة في الاقانيم ولذا قال امبروسيو في كتاب الايمان ١ «ما هو واحد فليس
بمختلط وما ليس بمنفصل فيمتنع ان يكون متكثراً» ومنه اسم المنفرد رعاية لاجتماع
الاقانيم الثلاثة فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ «ليس يجب ان نعرف
بالاء منفرد او مختلف» واما لفظ المغاير الواقع صفة للشخص فليس يفيد التميز الفردي
فيموز لنا ان نقول بلا معانيد ان الابن مغاير للآب لانه فرد للطبيعة الالهية مغاير
كما هو اقنوم مغاير وايستيز مغاير

اذا اجيب على الاول بان اسم المغاير لما كان بمنزلة اسم ما جزئي كان واقعاً على
الفرد فيكفي لحقيقته التمايز في الجوهر الذي هو الايستيزي او الاقنوم واما الاختلاف
فيفتضي التمايز في الجوهر الذي هو الذات. فاذا ليس يجوز لنا ان نقول ان الابن
مختلف عن الآب وان كان مغايراً له

وعلى الثاني بان الفصل يقتضي التمايز في الصورة وليس في الله الا صورة واحدة
فقط كما يتضح من قوله في فيل ٢: ٦ «الذي اذ هو في صورة الله» فاذا اسم الفصل ليس
بقال في الله حقيقة كما يتضح من النص المورّد في الاعتراض الثاني. الا ان الدمشقي
قد استعمل اسم الفصل في الاقانيم الالهية في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ من حيث
يُدل على الخاصة الاضافية بطريق الصورة ولذا قال ان الايستيزيات لا تتفاضل
بحسب الجوهر بل بحسب الخواص المعينة غير ان الفصل مراد به التمايز على ما مرّ
في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الاجنبي ما كان خارجياً ومبايناً واسم المغاير ليس يفيد ذلك

ولهذا نقول الابن مغاير للآب وان لم نقل انه اجنبي عنه
وعلى الرابع بان الشيء غير محدود بصورة واما الشخص فمحدود بصورة ويمتاز
فاذا يصح ان يعبر بالشيء عن الذات المشتركة وبالشخص عن فرد معين في
الطبيعة المشتركة ومن ثم فاذا سُئل في الامور الانسانية ايضاً من هذا اجيب
سقراط الذي هو اسم الفرد واذا سُئل ما هذا اجيب حيوان ناطق ومائت ولهذا
اذ كان التمايز في الله انما هو بحسب الاقانيم لا بحسب الذات نقول
الآب شخص مغاير للابن لاشي مغاير له ونقول بالعكس انهما شيء واحد لا
شخص واحد

الفصل الثالث .. :

هل يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده على الحد الذاتي في الله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده
على الحد الذاتي في الله لان الذي وحده هو الذي ليس مع غيره كما قال الفيلسوف
في كتاب الفهرست ٢ ب ٣ والله مع الملائكة والانفس الصالحة . فاذا ليس يجوز
ان نقول الله وحده

٢ وايضاً كل ما يزداد على الحد الذاتي في الله فيجوز حمله على كل اقنوم على حباله
وعلى جميع الاقانيم معاً فانه لما كان يصح ان يقال الله الحكيم جاز لنا ان نقول الآب
هو الله الحكيم والثالث هو الله الحكيم . وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦
ب ٩ « يجب اعتبار ذلك الحكم الذي به يقال ان الآب ليس هو الله الحق وحده »
فاذا ليس يجوز ان يقال الله وحده

٣ وايضاً لو زيد لفظ وحده على الحد الذاتي فلا يخلو ان يكون ذلك اما بالنظر
الى المحمول الاقنومي او بالنظر الى المحمول الذاتي لا جائز ان يكون بالنظر الى المحمول
الاقنومي لكذب قولنا الله وحده اب اذ الانسان ايضاً اب ولا بالنظر الى المحمول

الذاتي ايضاً لانه لو صدق قولنا الله وحده يخلق لصدق في ما يظهر قولنا الآب وحده
يخلق لجواز ان يقال على الآب كل ما يقال على الله والحال ان هذه القضية كاذبة
لان الابن ايضاً خالق. فاداً ليس يجوز زيادة وحده في الله على الحد الذاتي
لكن يعارض ذلك قوله في اتيما ١٧:١ «ملك الدهور الذي لا يموت ولا يرى
الله وحده»

والجواب ان يقال ان لفظ وحده يجوز اعتباره محصلاً او غير محصلٍ ويقال
محصلٌ لما ثبت مدلوله مطلقاً لموضوع ما كاثبات الايض مدلوله للانسان في قولنا
الانسان ايضاً فاذا أخذ لفظ وحده بهذا المعنى فليس يجوز اصلاً زيادته على حد ما
في الله للزيم اثباته لانفراد الحد الذي يزداد عليه فيلزم ان يكون الله منفرداً وهو متنافي
لما مر في الفصل سابق. ويقال غير محصلٍ لما قد نسبت المحمول الى الموضوع كلفظ كل
ولا احد وكذا لفظ وحده لاخرجه كل موضوع آخر عن الاشتراك في المحمول كما انه
اذا قيل سقراط وحده كاتب فلا يجوز ان يفهم ان سقراط منفرد بل انه ليس له مشارك
في الكتابة وان وجد معه كثيرون وعلى هذا المعنى فلا مانع من زيادة وحده على حد
ذاتي في الله من حيث يخرج جميع اغير الله عن المشاركة في المحمول كما اذا قلنا الله
وحده ازلي اذ ليس شيء غير الله ازلياً

اذا اجيب على الاول بانه وان تكن الملائكة وانفس القديسين موجودة دائماً مع
الله فمع ذلك لو لم يكن في الله اقانير متكررة لكان الله وحده اي منفرداً لان الانفراد
لا يرتفع بمشاركة شيء ذي طبيعة اجنبية لانه يقال لواحد انه وحده في البستان وان
كان ثمة اشجار وحيوانات كثيرة وكذا لو لم يكن في الله اقانير متكررة لقل ان وحده
اي منفرد وان وجد معه الملائكة والناس. فاذا مشاركة الملائكة والنفوس لا تنفي عن
الله الانفراد المطلق فلان لا تنفي عنه لانفراد النفس والذي بالقياس الى محمول ما
اولى بكثير

وعلى الثاني بأن لفظ وحده في الحقيقة لا يؤخذ من جهة المحمول المأخوذ من حيث هو هو لانه ينظر الى الموضوع من حيث يخرج موضوعاً آخر عما يقترب به وما لفظ فقط فلكونه لفظاً حاصراً يجوز اخذه من جهة الموضوع ومن جهة المحمول لجواز ان نقول سقراط فقط يركض اي لا انسان آخر وسقراط يركض فقط اي لا يفعل شيئاً آخر فإذا ليس يقال حقيقة الآب هو الله وحده او الثالث هو الله وحده اللهم الاعلى تأويل ما من جانب المحمول بأن يقال الثالث هو الله الذي هو الله وحده وعلى هذا يمكن ايضاً صدق قولنا الآب هو الله الذي هو الله وحده اذا كان الموصول صفة للمحمول لا الموضوع واما قول او غسطينوس ان الآب ليس هو الله وحده بل الثالث هو الله وحده فكلام تفسيرى كما لو قال ان قوله «ملك الدهور الذي لا يرى لله وحده» لا يجب تفسيره على اقنوم الآب بل على الثالث كله

وعلى الثالث بانه يجوز اقتران الحد الذاتي بلفظ وحده على كلا الوجهين لان قولنا الله وحده هو الآب قضية تحتمل معنيين لجواز ان يكون لفظ الآب دالاً على اقنوم الآب فتكون صادقة اذ ليس الانسان هو ذلك الاقنوم وان يكون دالاً على الاضافة فقط فتكون كاذبة لوجود اضافة الابوة في غير اقنوم الآب ايضاً ولودون تواطوء وكذا قولنا الله وحده خالق قضية صادقة وليس يتج مع ذلك ان الآب وحده خالق لان اللفظ الحاصر يقيد الحد المقترن به كما يقول السفسطة بحيث يمنع التنازل منه الى احد الافراد اذ ليس يتج من قولنا الانسان وحده حيوان ناطق مائت : اذا سقراط وحده حيوان ناطق مائت

الفصل الرابع

هل يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ الحاصر

يُغنى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ الحاصر وان كان المحمول عاماً فقد قال الرب في خطابه للآب في يو ١٣: ٣ «ان يعرفوك انت

الاله الحق وحدك». فإذا الآب وحده هو الاله الحق
٢ وايضاً قيل في متى ١١: ٢٧ «ليس احد يعرف الابن الا الآب» ومعنى ذلك
ان الآب وحده يعرف الابن. ومعرفة الابن عامة. فإذا يلزم ما يلزم قبل
٣ وايضاً ان اللفظ الحاصر لا يخرج ما كان داخلياً في مفهوم الحد المقترن به فهو
إذا لا يخرج الجزء ولا الكلي لأنه ليس يتجمن قولنا سقراط وحده ايضاً: إذا ليست
يده بيضاء او إذا الانسان ليس بابيض. وكل من الإقائيس داخل في مفهوم الآخر
كدخول الآب في مفهوم الابن وبالعكس فإذا: اذا قيل الآب وحده هو الله فليس
يخرج بذلك الابن او الروح القدس وهكذا يظهر ان هذا القول صادق
٤ وايضاً ان الكنيسة تقول في بعض الحانها «يا يسوع المسيح انت المتعالي جداً
وحدك»

لكن يعارض ذلك ان قولنا الآب وحده هو الله يفيد امرين احدهما ان الآب
هو الله والآخر ان ليس احد غير الآب هو الله وهذا الثاني كاذب لان الابن هو غير
الآب وهو الله. فإذا قولنا الآب وحده هو الله قضية كاذبة وقس على ذلك ما يشبهه
والجواب ان يقال ان قولنا الآب وحده هو الله يحتمل معاني فان كان وحده مثبتاً
الانفراد للآب على انه محصل فالقول كاذب واما على انه غير محصل فهو يحتمل
ايضاً معاني لانه اذا كان مانعاً من الشركة في صورة الموضوع فالقول صادق ويكون
معنى الآب وحده هو الله ان ذاك الذي لا يشاركه احد في الابوة هو الله وبهذا المعنى
اوضح ذلك اوغسطينوس بقوله في كتاب التثالوث ب ٦ «انما نقول الآب وحده
ليس لانه يتفك عن الابن والروح القدس بل انما نريد بقولنا ذلك انهما لا يشاركان في
الابوة» الا ان هذا المعنى لا يستفاد من هذا التعبير بحسب الاصطلاح الاعلى تأويل
كأن يكون التقدير الذي يقال له وحده الآب هو الله واما بحسب معناه الخاص
فيمنع من الشركة في المحمول وعليه فإذا قصد به اخراج شخص آخر فالقضية كاذبة

وأما إذا قصد به اخراج شيء آخر فقط فهي صادقة لان الابن شخص مغاير للآب لا شيء مغاير له وعمله الروح القدس الا انه اذ كان لفظ وحده ينظر خاصة الى الموضوع على ما مر في الفصل السابق فهو الى اخراج شخص آخر ارجح منه الى اخراج شيء آخر. فاذا ليس ينبغي التوسع في معنى هذا القول بل حشما ورد في كتاب من الكتب المثبتة فينبغي تفسيره بما ينطبق على الاصول الدينية

اذا اجيب على الاول بانه ليس المراد في قوله «انت الاله الحق وحدك» اقنوم الآب بل الثالث كله كما فسر ذلك اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٩ او اذا اريد به اقنوم الآب لا يخرج الاقنومان الاخران بسبب وحدانية الذات على ان يكون وحده مخرجاً لشيء آخر فقط كما مر في جرم الفصل

وكذا يجاب على الثاني لانه متى قيل على الآب شيء ذاتي لا يخرج الابن او الروح القدس بسبب وحدانية الذات. فاذا يجب ان يعلم ان قوله في الآية المذكورة ليس احد (وفي اللاتينية nemo) ليس المراد به ليس انسان كما يوم لفظ nemo ولا لا تمتنع استثناء اقنوم الآب بل المراد به كل فرد من افراد الطبيعة الناطقة بحسب الاصطلاح

وعلى الثالث بان اللفظ الحاصر لا يخرج ما هو داخل في مفهوم الحد المقترن به اذا لم يكن بينهما تمايز من حيث الشخصية كالجاء والكلي. والابن مغاير للآب بالشخص. فاذا لامثلة

وعلى الرابع باننا لا نقول على الاطلاق ان الابن وحده متعال جداً بل انه هو وحده متعال جداً مع الروح القدس في مجد الله الآب



المبحث الثاني والثلاثون

في معرفة الاقانيم الالهية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معرفة الاقانيم الالهية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي — ٢ هل يجب جعل سمات للاقانيم الالهية — ٣ في عدد السمات — ٤ هل يجوز ان يذهب في السمات مذاهب متباينة

الفصل الأول

هل يمكن معرفة ثلاث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

يُخْطَى الى الاول بان يقال : يظهر انه يمكن معرفة ثلاث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي فان الفلاسفة لم يتوصلوا الى معرفة الله الا بالعقل الطبيعي ولم اقول كثيرة في ثلاث الاقانيم فقال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢ « بهذا العدد (يعني الثلاثي) نعظم الاله الواحد المتعالي عن صفات المخلوقات » وقال اوغسطينوس ايضا في كتاب الاعترافات ٧ ب ٩ « قرأت هناك (يعني في كتب افلاطون) انه في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله لا بهذه الالفاظ بل بما يشبه بعينه من الصحيح الكثيرة » ونحو ذلك مما يلي هناك وفي هذا الكلام يدل على تاييد الاقانيم الالهية وقال الشارح ايضا في رواه ٨ ان سمحراء فرعون اخطأوا في العلامة الثالثة اي في معرفة الاقنوم الثالث وهو الروح القدس وهكذا قد عرفوا في الاقل اقنومين وقال ايضا ثامسطيوس في كتاب يميندر مح ٤ « مونس ولد مونس وعكس حرارته الى نفسه » مما يظهر ان الاشارة به الى توليد الابن وانبثاق الروح القدس . فاذا يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

٢ وايضا قال ريكردوس الوكتورى في كتاب الثلاث ١ ب ٤ اعتقد بلاريب انه يوجد لايضاح كل حقيقة ادلة لاثنية فقط بل قطعية ايضا ومن ثم فمنهم من اقام

الدليل على ثالث الاقنيم ايضاً من عدم تنامي الخبرة الالهية التي تشرك في ذاتها دون نهاية في اصدار الاقنيم الالهية ومنهم من استدل عليه بامتناع ان يكون امتلاك خير ما لذيذاً دون مشارك واما اوغسطينوس فقد اوضح ثالث الاقنيم في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ و ١٢ من صدور الكلمة والمحبة في عقلنا ونحن قد سلكنا هذه الطريقة في مب ٢٧ ف ١ و ٢ فاذاً يمكن معرفة ثالث الاقنيم بالعقل الطبيعي

٣ وايضاً يظهر ان لا فائدة في تلقين: لانسان بالوحي ما يمتنع معرفته بالعقل الانساني وليس ينبغي القول بان الوحي الالهي بمعرفة الثالث لا فائدة فيه. فاذاً يمكن معرفة ثالث الاقنيم بالعقل الانساني

لكن يعارض ذلك قول ابلاريوس في كتاب الثالث ١ «لا يظنن انسان انه يستطيع ان يدرك بفهمه سر التوليد» وقول امبروسيوس في كتاب الايمان الى غراسيانوس ٢ ب ٥ «يمتنع ادراك التوليد فالعقل قاصر والفهم صامت» وثالث الاقنيم الالهية انما يتميز باصل التوليد والانبثاق كما يتضح مما مر في مب ٣٠ ف ٢ فاذاً لما كان متمتعاً على الانسان ان يعلم ويدرك بفهمه ما يمتنع اقامة دليل قاطع عليه يلزم ان ثالث الاقنيم يمتنع معرفته بالعقل

والجواب ان يقال يمتنع الوصول بالعقل الطبيعي الى معرفة ثالث الاقنيم الالهية فقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ١٢ ان الانسان لا يستطيع ان يتأدى بالعقل الطبيعي الى معرفة الله الاب بالخلق والخلق ترشد الى معرفة الله ارشاد المعلولات الى لعلة فاذاً انما يُعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يلائمه تعالى ضرورة بحسب كونه مبداً لجميع الموجودات وعلى هذا الاساس بنينا كلامنا على الله في مب ١٢ ف ١٢ وقوة الله الابداعية عامة للثالث كله فهي اذاً ترجع الى وحدانية الذات لا الى تمايز الاقنيم فاذاً انما يمكن ان يُعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يرجع الى وحدانية الذات لا ما يرجع الى تمايز الاقنيم ومن تمحل اثبات ثالث الاقنيم بالعقل الطبيعي

فانه يجحف بالايان من وجهين اما اولاً فمن جهة شرفه الذي هو بحيث يتعلق بالامور الغير المنظورة التي تفوق العقل الانساني ومن ثم قال الرسول في عبر ١: ١١ « اما الايمان فيتعلق بغير المنظورات » وقال ايضاً في ١ كور ٢: ٦ « ننطق بالحكمة بين الكاملين لا بحكمة هذا الدهر وروسه هذا الدهر بل ننطق بحكمة الله في السر بالحكمة المكتومة » واما ثانياً فمن جهة الفائدة في جذب الاغيار الى الايمان فانه اذا اقام على اثبات الايمان ادلة غير قاطعة عرض نفسه لجزء الكفرة لظنهم ان اعتقادنا مبني على هذه الادلة . فاذا ما كان من الايمان فلا ينبغي التصدي لاثباته الا بالنصوص لمن يقبلها واما عند غيرهم فيكفي الدفاع عن عدم استحالة ما يعلمه الايمان ومن ثم قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ٢ « اذا انكر منكر النصوص المقدسة بالكلية فهو بعيد عن فلسفتنا واذا كان مصداقاً بحقيقتها فانا نحن ايضاً نستند عليها » اذا اجيب على الاول بان الفلاسفة لم يعرفوا سر ثالث الاقنيم الالهية بمخاوصها التي هي الابوة والبنوة والانبثاق كقول الرسول في ١ كور ٢: ٦ « ننطق بحكمة الله التي لم يعرفها احد من روسه هذا الدهر » اي الفلاسفة على ما في الشارح الا انهم قد عرفوا مع ذلك بعضاً من الصفات الذاتية المخصصة بالاقنيم كقدرة الآب وحكمة الابن وخبرة الروح القدس كما سياتي بيانه قريباً . فاذا قول ارسطو بهذا العدد الخ لا يجب فهمه بمعنى انه كان يثبت العدد الثلاثي في الله بل مراده ان يقول ان القدماء كانوا يستعملون العدد الثلاثي في الفصايا والصلوات لكنال ما فيه واما ما ورد ايضاً في كتب الافلاطونيين من انه في البدء كان الكلمة فليس المراد بالكلمة فيه الاقنوم المولود في الله بل الحقيقة التصورية التي بها ابدع الله جميع الاشياء وهي تخص بالابن . على انهم وان عرفوا الصفات المخصصة بالاقنيم الثلاثة فيقال مع ذلك انهم اخطأوا في العلامة الثالثة اي معرفة الاقنوم الثالث لانهم شذوا عن الخبرة التي تخص بالروح القدس لانهم « لما عرفوا الله لم يعجدوه كاله » كما في روا اولان

الافلاطونيين كانوا يقولون بوجود واحد اول يدعونه ايضاً ابا مجموع الاكوان
باسره ولذلك كانوا يقولون بجوهر آخر دونه يسمونه الدهن او العقل الابوي
ويقولون ان فيه حقائق جميع الاشياء على ما رواه مكروبيوس في كتاب حلم
شيبون ٤ ولم يكونوا يقولون بجوهر ثالث منفصل ليكون بازاء الروح القدس في
يظهر واما نحن فلا نقول بتضايير الآب والآبن جوهر ابل انما كان هذا ضلال
اوريجانوس واريوس اللذين شايما في ذلك الافلاطونيين. واما قول ثامسطيوس
«مونس ولد مونادس وعكس الحرارة الى نفسه» فلا يجب حمله على توليد الابن او
انبثاق الروح القدس بل على ابداع العالم لان الهما واحداً خلق عالماً واحداً حباً بنفسه
وعلى الثاني بان الدليل يوثق به لشيء على ضربين احدهما لاثبات اصل الكفاية
كما يوثق في العلم الطبيعي بدليل كافي لاثبات ان لحركة السماء سرعة متساوية
دائماً والثاني ليس لاثبات اصل الكفاية بل لايضاح موافقة المعلولات اللاحقة للاصل
المفروض كما يستدل في علم الفلك على الخطوط الخارجة عن المركز والدوائر الصغيرة بانه
على هذا الفرض يمكن حصول الظواهر المحسوسة في الحرات السماوية الا ان هذا
الدليل غير مثبت بالكفاية لجواز حصولها في افتراض آخر فاذا باعتبار الضرب الاول
يمكن اقامة الدليل على اثبات وحدانية الله ونحوها وباعتبار الضرب الثاني يقام الدليل
على ايضاح الثالوث اي انه على فرض الثالوث تكون هذه الادلة ملائمة لكن لا
بحيث ان ثالوث الاقانيم يثبت بها بالكفاية وهذا يتضح في كل منها فان خيرية الله
الغير المتناهية توضح في ابداع الخليقة ايضاً اذ الابداع من العدم من شأن القدرة
الغير المتناهية لانه اذا كانت الخيرية الغير المتناهية تشترك في ذاتها فليس يجب ان
شيئاً يصدر عن الله غير متناهيل ان يقبل الخيرية الالهية بحسب حاله. وكذا ايضاً
ما قيل من ان امتلاك خير ما يتمتع ان يكون لذيذاً دون مشارك فيه انما محله متى لم
يكن في شخص واحد خيرية كاملة فيحتاج في تمام خيرية اللذة الى خير شخص آخر

يشاركه وأما مشابهة عقلنا فلا تُثبِت بالكفاية شيئاً في حق الله اذ ليس العقل في الله
وفينا متواطئاً ومن ثم قال اوغسطينوس في كلامه على يومنا ٢٧ ان الايمان يتوصل
به الى المعرفة ولا يعكس

وعلى الثالث بان معرفة الاقانيم الالهية لازمة لنا لامرين اولاً للحكم الصائب في
خلق الاشياء لانه بقولنا ان الله صنع جميع الاشياء بكلمته يخرج ضلال القائلين بان
الله ابدع الاشياء بضرورة طبعه وبإثباتنا في الله صدور المحبة يتبين ان الله لم يبدع
الكائنات لافتقاره اليها اولاً لعلّ أخرى خارجة بل لاجل محبة خيرته ومن ثم فان
موسى عَقِبَ قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماوات والارض» بقوله «قال
الله ليكن نور» بياناً للكلمة الالهية ثم قال «رأى الله النور انه حسن» بياناً للمحبة
الالهية وقس على ذلك سائر الافعال — وثانياً وهو الامر الاخص للحكم الصائب في
خلاص الجنس الانساني الذي يتم بالابن المتجسد وبموهبة الروح القدس

الفصل الثاني

هل يجب اثبات سمات في الله

يُخْطِئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يجب اثبات سمات في الله فقد قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ «ليس ينبغي التجرد على قول شيء في حق
الله سوى ما أعلن لنا في الكتاب» وليس في الكتاب المقدس ذكر للسمات. فاذا
ليس يجب اثبات سمات في الله

٢ وايضاً كل ما يُثبِت في الله فاما يرجع الى وحدانية الذات او الى ثالث الاقانيم
والسمات لا ترجع لا الى وحدانية الذات ولا الى ثالث الاقانيم اذ ليس يُحمَل عليها
ما يختص بالذات اذ لا نقول الابوة حكيمة او خالقة ولا ما يختص بالاقنوم اذ لا نقول
الابوة تولد والبنوة تتولد. فاذا ليس يجب اثبات سمات في الله

٣ وايضاً ليس يجب ان يُثبِت في البسائط اشياء مجردة هي مبادئ المعرفة لانها

تُعرف بانفسها . والاقانيم الالهية في غاية البساطة . فاذا ليس يجب اثبات سمات في
الاقانيم الالهية

لكن يعارض ذلك قول يوحنا الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ « نعرف
الفرق بين الابستزيات (اي الاقانيم) في الخواص الثلث اي الابوية والبنوية
والانبثاقية » . فاذا يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهية

والجواب ان يقال ان بريوريتيوس للاحفظته بساطة الاقانيم قال بانه ليس
يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهية واذا وردت في موضع أو لمّا على اخذ
المواطن . مكان المشتق فانه كما نقول في اصطلاح الخطاب اسأل حملك اي اسالك
انت الحليم كذلك متى قيل في الله الابوة فالمراد بها الله الآب . لكن قد حققنا في
مب ٣ ف ٣ ان استعمالنا الاسماء المشتقة والمواطئة في الله لا يقدح في البساطة الالهية
لانا انما ننسب بحسبنا تتعلل على ان عقلنا ليس له ان يتوصل الى البساطة الالهية
بحسب اعتبارها في نفسها ولذلك فهو يتصور الامور الالهية ويسميا بحسب حاله
اي بحسب وجودها في المحسوسات التي منها يقتض المعرفه والتي نستعمل فيها الاسماء
المقولة بالمواطئة للدلالة على الصور البسيطة والاسماء المقولة بالاشتقاق للدلالة على
الاشياء القائمة بانفسها ومن ثم فانا نعبّر عن الامور الالهية بالاسماء المواطئة باعتبار
البساطة وبالاسماء المشتقة باعتبار القيام بالنفس والشيء كما مر في مب ٢ ف ٣ .
ويجب ان يقال بالمواطئة والاشتقاق لا الاسماء الذاتية فقط كقولنا الالهية والله
والحكمة والحكيم بل الاسماء الاقنومية ايضاً بحيث نقول الابوة والآب والذي يضطرنا
الى ذلك امران على الخصوص الاول شدة منارعة المبتدعة لانا حين نعترف ان
الآب والابن والروح القدس اله واحد واقانيم ثلاثة فكما انه متى سُئل بم هم
اله واحد وبم هم ثلاثة يجاب بانهم واحد في الذات والالهية كذلك وجب ان يكون
بعض اسماء مواطئة يمكن ان يجاب بها بما يدل على تمايز الاقانيم وهذه هي الخواص

او السمات الدالة بالمواطاة كالأبوة والبنوة ولذا كانت الذات في الله تقع في جواب
ما والاقتنوم في جواب من والخاصة في جواب بيم والثاني انه يوجد اقتنوم
واحد في الله مضافاً الى اقتنومين اي اقتنوم الآب مضافاً الى اقتنوم الابن والى اقتنوم
الروح القدس لكن لا باضافة واحدة والالزم ان الابن والروح القدس ايضاً يضافان
الى الآب باضافة واحدة بعينها فيلزم من كون اضافة واحدة تكثير الثالث في الله
ان الابن والروح القدس ليسا اقتنومين وليس يمكن القول مع ذلك بما كان يقول
بريبوز بتيقوس من انه كما ان الله يقاس الى المخلوقات على نحو واحد وهي مع ذلك
تقاس اليه على أنحاء مختلفة كذلك الآب يضاف الى الابن والروح القدس باضافة واحدة
وهما مع ذلك يضافان اليه باضافتين لانه لما كانت حقيقة المضاف النوعية قائمة بكونه
بالقياس الى آخر فلا بد من القول بان الاضافتين ليستا متغايرتين بالنوع اذا كان
يحاذيهما في الطرف المقابل اضافة واحدة لانه لا بد من اختلاف نوع الاضافة في
المولى والاب بحسب اختلاف البنوة والعبدية والمخلوقات باسرها تضاف الى الله تحت
نوع واحد من الاضافة اي من حيث هي مخلوقات واما الابن والروح القدس فلا
يضافان الى الآب باضافتي حقيقة واحدة . فاذاً لا بمماثلة . وايضاً فليس يقتضى في الله
اضافة حقيقية الى الخليفة كما مر في مب ٢٨ ف ١ واما تكثير الاضافات الاعتبارية
فيه فليس بمنتهى الا انه يجب ان يكون في الآب اضافة حقيقية يضاف بها الى الابن
والروح القدس . فاذاً بحسب الاضافتين اللتين بهما يضاف الابن والروح القدس
اليه يجب ان تتعقل فيه اضافتان يضاف بهما الى الابن والروح القدس . فاذاً لما لم يكن
للآب الاقتنوم واحد كان لا بد من التعبير عن كلي من الاضافات بوجه المواطاة
وبهذا الاعتبار يقال لها خواص وسمات

اذاً اجيب على الاول بانه وان لم يرد في الكتاب المقدس ذكر للسمات فان فيه
مع ذلك ذكرًا للاثانيم التي تتعقل فيها السمات تعقل المواطي في المشتق

وعلى الثاني بان السمات ليس يُعبّر عنها في الله ككشياء وجودية بل كاعتبارات
 بها تُعرف الاقانيم وان تكن السمات او الاضافات موجودة حقيقة في الله على ما مرّ
 في مب ٢٨ ف ١ ولذا فما كان فيه نسبة ما الى فعل ما ذاتي او اقنومي يمتنع قوله على
 السمات لان ذلك يتنافى طريقة دلالتها. فاذا ليس يجوز ان نقول ان الابوة تولد او
 تخلق ولا انها حكيمة او متعلقة واما الذاتيات التي ليس لها نسبة الى فعل ما بل تنزه
 الله عن احوال الخليفة فيمكن حملها على السمات لجواز ان نقول ان الابوة سرمدية
 او غير متقدرة او نحو ذلك وكذا يجوز حمل الموصوفات الاقنومية والذاتية على
 السمات بسبب الاتحاد الحقيقي بالهو هو لجواز ان نقول الابوة هي الله والالوهية
 هي الآب

وعلى الثالث بان الاقانيم وان تكن بسيطة يمكن التعبير عن حقائقها الخاصة باسماء
 مقولة بالمواطاة دون قدح في بساطتها كما مر في جرم الفصل
 الفصل الثالث
 هل السمات خمس

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان السمات ليست خمساً لان السمات الخاصة
 للاقانيم هي الاضافات المتسايرة بها . والاضافات ليست في الله الاربعاً على ما مر في
 مب ٢٨ ف ٤ . فاذا كذلك السمات ايضاً اربع فقط
 ٢ وايضاً ان الله باعتبار وحدانية الذات فيه يقال له واحد وباعتبار الاقانيم
 الثلاثة يقال له ثلاثي فلو كان فيه خمس سمات لقل له خماسي وانه محال
 ٣ وايضاً لو كان في الاقانيم الثلاثة الموجودة في الله خمس سمات لوجب ان يكون
 في احد الاقانيم سمان او أكثر كما يُجعل في اقنوم الآب الا ولادة والابوة والنسخ
 المشترك وعليه فلا تخلو هذه السمات الثلاث ان تكون متسايرة حقيقة او لا فان
 كانت متسايرة حقيقة يلزم كون اقنوم الآب مركباً من امور كثيرة وان كانت مختلفة

اعتباراً فقط يلزم جواز حمل احداها على الاخرى بحيث نقول كما ان خيرية الله هي حكمته لعدم التناير الحقيقي كذلك النفع المشترك هو الابوة وهذا لا يسلم به . فإذا ليست السمات خمساً

٤ لكن يعارض ذلك انه يظهر كونها اكثر من خمس فكما ان الآب ليس صادراً عن شيء وبهذا الاعتبار تؤخذ السمة التي يقال لها اللا ولادة كذلك ليس يصدر عن الروح القدس اقنوم آخر وعليه يجب اخذ سمات ست
٥ وايضاً كما يشترك الآب والابن في اصدار الروح القدس كذلك يشترك الابن والروح القدس في صدورهما عن الآب . فإذا كما يجعل سمة واحدة عامة للآب والابن كذلك يجب ان يجعل سمة واحدة عامة للابن والروح القدس

والجواب ان يقال ان المراد بالسمة هو الحقيقة الخاصة لمعرفة الاقنوم الالهي والاقانيم الالهية تتكرر بحسب الاصل والاصل يرجع اليه ما يصدر عنه آخر وما يصدر عن آخر ويهذين الوجهين يمكن معرفة الاقنوم . فإذا ليس يمكن معرفة اقنوم الآب بكونه صادراً عن آخر بل بكونه غير صادر عن شيء وهكذا تكون سمته من هذه الجهة هي اللا ولادة واما من حيث ان واحداً ما صادر عنه فيعرف على نحوين فمن حيث ان الابن صادر عنه يعرف بسمة الابوة ومن حيث ان الروح القدس صادر عنه يعرف بسمة النفع المشترك واما الابن فيعرف بكونه صادراً عن آخر بالولادة وهكذا يعرف بالبنوة ويكون غيره صادراً عنه وهو الروح القدس وبهذا يعرف كما يعرف الآب اي بالنفع المشترك واما الروح القدس فيعرف بكونه صادراً عن اقنوم آخر واقنومين آخرين وهكذا يعرف بالانثاق لا بكون غيره صادراً عنه اذ ليس يصدر عنه اقنوم الهي . فإذا السمات في الله خمس اي اللا ولادة والابوة والبنوة والنفع المشترك والانثاق واما اضافات هذه السمات فاربعة فقط لان اللا ولادة ليست اخافة الا بطريق الرجوع على ما سياتي قريباً في مب ٣٣ ف ٤ والخواص

ايضاً اربع فقط لان النسخ المشترك ليس بخاصة لعمومه لا قنومين والسمات
الاقنومية اي المقومة الاقنوم ثلاث الابوة والبنوة والانبثاق لان النسخ المشترك
والاولادة يقال لهما سمتا اقنومين لاسمتان اقنوميتان كما سيأتي لذلك مزيد بيان
في مب ٤٠ ف ١

إذا اجيب على الاول بانه يجب ان يثبت سوى الاضافات الاربع سمة أخرى
كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الذات في الله يعبر عنها كثرة وجودي وكذا الاقنوم يعبر عنها
كثيرة وجودية واما السمات فيعبر عنها كاعتبارات معرفة للاقنوم ولهذا فالله وان
قيل له واحد لمكان وحدانية الذات وثلاثي لمكان ثلاث الاقنوم لا يقال خماسي
لمكان السمات الخمس

وعلى الثالث بانه لما كان التقابل الاضافي وحده هو الذي يفعل التكثير الحقيقي
في الله ولم يكن بين الخواص المتكثرة في اقنوم واحد تقابل اضافي لم يكن بينها تباين
حقيقي ومع ذلك لا تحمل احداها على الأخرى لانها عبارة عن اعتبارات مختلفة
للاقنوم كما اتنا لا نقول ايضاً ان صفة القدرة هي صفة العلم وان جاز ان يقال ان
العلم هو القدرة

وعلى الرابع بانه لما كان الاقنوم يفيد الشرف على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ امتنع اخذ
سمة للروح القدس من طريق عدم صدور اقنوم ما عنه لان ذلك ليس من شأن
شرفه كما من شأن سلطة الآب ان لا يكون صادراً عن شيء

وعلى الخامس بان الابن والروح القدس لا يتفقان في طريقة واحدة خاصة للصدور
عن الآب كما يتفق الآب والابن في طريقة واحدة خاصة لاصدار الروح القدس
وما كان مبدءاً للمعرفة فيجب ان يكون شيئاً خاصاً ولذلك فلا ممانعة

الفصل الرابع

هل يجوز ان يُذهب في السمات مذاهب متضادة

يُختلّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه ليس يجوز ان يُذهب في السمات مذاهب متضادة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث اب ٣ « ليس موضع أكثر مضلة للفهم من مادة الثالث » التي ترجع اليها السمات دون ريب . والمذاهب المتضادة يمتنع براءتها من الخطأ . فإذا ليس يجوز ان يذهب في السمات مذاهب متضادة ٢ وايضاً ان الاقائيم تُعرف بالسمات على ما مر في الفصل السابق وليس يجوز ان يُذهب في الاقائيم مذاهب متضادة فكذا السمات ايضاً لكن يعارض ذلك ان العقائد الايمانية لا تعلق لها بالسمات . فإذا يجوز ان يذهب فيها مذاهب مختلفة

والجواب ان يقال ان شيئاً يرجع الى الايمان على نوعين قصداً كالاشياء التي اذيت الينا بالوحي بالاصالة ككون الله ثلاثياً واحداً وكون ابن الله قد تجسد ونظائر ذلك ومجرد القول بالباطل في هذه يوقع في البدعة وخصوصاً اذا كان مصحوباً بعناد وتبعاً وهو ما اذا نُكر لزم عنه ما يضاد الايمان كما لو قال قائل ان صاموئيل لم يكن ابن هلفانا لانه يلزم عن ذلك ان الكتاب الالهي كاذب وهذا يمكن القول فيه بالباطل دون خطر البدعة قبل ان يلاحظ او يتقرر ان ذلك يلزم عنه ما يضاد الايمان ولا سيما اذا كان خالياً عن العناد واما بعد ان يتبين وخصوصاً اذا تقرر من الكنيسة انه يلزم عن ذلك ما يضاد الايمان فلا يكون الخطأ في ذلك براءً من البدعة ولاجل ذلك فامور كثيرة تعتبر الآن بدعية مع كونها لم تكن تعتبر كذلك من قبل وذلك لان ما يلزم عنها اضحى الان اظهر . فإذا على هذا يجب ان يقال ان بعضاً ذهبوا في السمات مذاهب متضادة دون خطر البدعة لعدم قصدهم تأييد ما يضاد الايمان واما من يذهب في السمات مذاهب باطلاً مع ملاحظة انه يلزم عن ذلك ما يضاد

الايان فيسقط في البدعة
وبذلك ينفع الجواب على الاعتراضين



المبحث الثالث والثلاثون

في اقنوم الآب — وفيه اربعة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في الاقنوم على وجه الخصوص ولولا في اقنوم الآب والمبحث فيه
يدور على اربع مسائل — ١ هل يلائم الآب ان يكون مبدأ — ٢ في ان اسم الآب هل يدل
بالخصوص على اقنوم الآب — ٣ هل قول الآب في الله بحسب اخذه باعتبار الاقنوم متقدم على
قول بحسب اخذه باعتبار الذات — ٤ هل عدم الولادة خاص بالآب

الفصل الأول

هل يلائم الآب ان يكون مبدأ

يُنْحَطُّ الى الاول بان يقال: يظهر ان الآب ليس يجوز ان يقال له مبدأ الابن
او الروح القدس لان المبدأ والعلة واحد بيمينه كما قال الفيلسوف في الالهيات
ك ٤ م ٣. ولسنا نقول ان الآب هو علة الابن. فاذا ليس يجب ان يقال انه مبدؤه
٢ وايضاً ان المبدأ يقال بالنظر الى المبدأ فلو كان الآب مبدأ الابن لكان الابن
مبتدأ فيكون مخلوقاً وهو ضلال فيما يظهر

٣ وايضاً ان اسم المبدأ مأخوذ من معنى التقدم. وليس في الله متقدم ومتأخر كما
قال اثاناسيوس في قانونه. فاذا ليس يجب ان نستعمل في الله اسم المبدأ
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « الآب هو
مبدأ الالهية كلها »

والجواب ان يقال ليس المراد باسم المبدأ الا ما يصدر عنه شيء فان كل ما يصدر

عنه شيء بخير من الانحاء نقول انه مبدأ وبالعكس ولما كان الآب هو ما يصدر عنه آخر يلزم كونه مبدأ

إذا اجيب على الاول بان اليونان يستعملون اسم العلة والمبدأ في الله دون فرق واما علماء اللاتين فلا يستعملون اسم العلة بل اسم المبدأ فقط والوجه في ذلك ان المبدأ اعم من العلة كما ان العلة اعم من العنصر لان الطرف الاول او الجزء الاول للشيء يقال له مبدأ لا علة. وكلما كان اسم اعم يُعتبر اشد مناسبة في الله كما مر في مب ١٣ ف ١ لان الاسماء كلما كانت اخص كانت اكثر تعييناً للحال الملازمة للخلقة. فإذا اسم العلة يفيد اختلافاً في الجوهر وتوقف شيء على آخر في ما يظهر مما لا يفيد اسم المبدأ لانه في جميع اجناس العلة يوجد بين العلة ومعلولها بون في كمال ما اوقدرة ما واما اسم المبدأ فنستعمله ايضاً في ما ليس فيه فرق في شيء من ذلك بل في نوع ما من الرتبة فقط كما اذا قلنا ان النقطة هي مبدأ الخط او ان الجزء الاول للخط هو مبدأ الخط

وعلى الثاني بانه قد ورد في اقوال اليونان على الابن والروح القدس انهما مبتدآن الا ان هذا ليس في عرف علماءنا لاتنا وان اثبتنا للآب شيئاً من السلطة باعتبار كونه مبدأ الا اننا لا نثبت للابن او الروح القدس شيئاً راجعاً بوجه من الوجوه الى الخضوع او الانحطاط سداً لكل مجال الى الضلال وبهذا الاعتبار قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩ ان «الآب اعظم بسلطة الواهب ولكن الابن الموهوب وجود الآب بعينه ليس يادني»

وعلى الثالث بان اسم المبدأ وان كان باعتبار اصله الموضوع منه مأخوذاً من معنى التقدم في ما يظهر لكنه ليس يدل على التقدم بل على الاصل اذ ليس ما يدل عليه الاسم وما يوضع منه واحداً بعينه كما مر في مب ١٣ ف ٨

الفصل الثاني

هل الآب اسم خاص لا قنوم الهي

ينحط إلى الثاني بان يقال : يظهر ان الآب ليس اسماً خاصاً لا قنوم الهي لانه يدل على اضافة . والا قنوم جوهر مفرد . فإذا اسم الآب ليس اسماً خاصاً للدلالة على اقنوم

٢ وايضاً ان المولد اعم من الآب لان كل اب مولود ولا يعكس . والاسم الاعم يقال في الله على وجه اخص كما مر في مب ١٣ ف ١١ . فإذا اسم المولود والوالد اخص باقنوم الهي . من اسم الآب

٣ وايضاً ليس شيء مما يقال مجازاً يجوز ان يكون اسماً خاصاً لشيء . والكلمة يقال لها عندنا مولود أو ابن مجازاً . فإذا ما هي كلمته يقال له اب مجازاً . فإذا مبدأ الكلمة الالهية ليس يجوز ان يقال له على وجه الخصوص آب

٤ وايضاً كل ما يقال في الله فقوله فيه متقدم على قوله في المخلوقات . ويظهر ان قول التوليد في المخلوقات متقدم على قوله في الله لانه يظهر ان التوليد احق حيث يصدر شيء عن آخر ممتازاً عنه لا بحسب الاضافة فقط بل بحسب الماهية ايضاً . فإذا اسم الآب المأخوذ من التوليد ليس يظهر انه خاص باقنوم الهي . لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨ : ٢٨ « يدعوني انك ابي »

والجواب ان يقال ان الاسم الخاص لا قنوم ما ابي اقنوم كان يدل على ما يمتاز به ذلك الاقنوم عن جميع اغياره لانه كما ان من حقيقة الانسان النفس والجسد كذلك من مفهوم هذا الانسان هذه النفس وهذا الجسد كما في الالهيات ك ٧ م ٣٤ و ٣٥ وبهما يمتاز هذا الانسان عن جميع اغياره . وما يمتاز به اقنوم الآب عن كل ما سواه هو الابوة . فإذا الاسم الخاص لا قنوم الآب هو اسم الآب الدال على الابوة . اذا اجيب على الاول بان الاضافة عندنا ليست اقنوماً قائماً بنفسه ولذلك ليس

يدل اسم الاب عندنا على الاقنوم بل على اضافة الاقنوم وليس الامر كذلك في الله كما زعم بعض لان الاضافة المدلول عليها باسم الآب اقنوم قائم بنفسه ومن ثم فقد مر في مب ٢٩ ف ٤ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة على انها قائمة بنفسها في الطبيعة الالهية

وعلى الثاني بان تسمية الشيء يجب ان تكون بالخصوص من الكمال والنهاية كما في الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٩ والتوليد يدل على الوجود في حال الفعل واما الابوة فتدل على تمام التوليد ولذا قال آباء اخرى بكونه اسم اقنوم الهي من المولود والوالد

وعلى الثالث بان الكلمة ليست شيئاً قائماً بنفسه في الطبيعة الانسانية فلا يجوز ان يقال لها حقيقة مولود او ابن واما الكلمة الالهية فشيء قائم بنفسه في الطبيعة الالهية ومن ثم يقال لها ابن وليدتها اب حقيقة لا مجازاً

وعلى الرابع بان اسم التوليد والابوة وكذا سائر الاسماء التي تقال حقيقة في الاقنوم الالهية تقال اولاً على الله ثم على المخلوقات باعتبار المدلول لا باعتبار طريقة الدلالة ومن ثم قال الرسول في افسس ٣: ١٤ « اجثو على ركبتي لابي ربنا يسوع المسيح الذي منه نسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض » وبيانه انه من الواضح ان التوليد يقبل النوع من الطرف الذي هو صورة المتولد وكلما كان هذا اقرب الى صورة المولد كان التوليد احق واكمل كما ان التوليد المتواطى اكمل من التوليد الغير المتواطى لان من شأن المولد ان يولد ما يشبهه في الصورة فاذا كون صورة المولد والمتولد هي في التوليد الالهي واحدة بالعدد واما في المخلوقات فليست واحدة بالعدد بل بالنوع فقط يوضح ان التوليد والاستيجة الابوة بقا لان على الله قبل قولها على المخلوقات فاذا كون تمايز المتولد والمولد في الله انما هو بالاضافة فقط راجع الى حقيقة التوليد والابوة الالهيين

الفصل الثالث

في ان لفظ الآب هل يقال في الله بالقول الاول بحسب اخذه باعتبار الاقنوم يُعْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان لفظ الآب ليس يقال في الله بالقول الاول بحسب اخذه باعتبار الاقنوم لان العام متقدم في الاعتبار على الخاص . ولفظ الآب بحسب اخذه باعتبار الاقنوم خاص باقنوم الآب وبحسب اخذه باعتبار الذات عام للثالث كله لاننا نقول للثالث كله اباؤنا . فاذا قول الآب مأخوذاً باعتبار الذات متقدم على قوله مأخوذاً باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً ان الاشياء التي هي ذات اعتبار واحد ليس فيها قول متقدم ومتاخر والابوة والبنوة يظهر انهما يقالان باعتبار واحد من حيث ان اقنوماً كلياً هو ابو الابن والثالث كله هو ابونا او ابو الخليقة لان القبول عام للخليقة والابن كما قال باسيليوس في خطبه ١ في الايمان . فاذا ليس قول الآب في الله مأخوذاً باعتبار الاقنوم متقدماً على قوله مأخوذاً باعتبار الذات

٣ وايضاً ان الاشياء التي لا يقال باعتبار واحد لا يجوز ان تكون متشابهة . والابن يشابه الخليقة في البنوة او التوليد كقوله في كولو ١ : ١٥ « الذي هو صورة الله الغير المنظور بكر كل خليق » . فاذا ليس قول الابوة في الله مأخوذاً باعتبار الاقنوم متقدماً على قولها مأخوذاً باعتبار الذات بل يقال باعتبار واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان الازلي متقدم على الزمني . والله هو ابو الابن من الازل وابو الخليقة من الزمان . فاذا قول الابوة في الله بالنظر الى الابن متقدم على قوله بالنظر الى الخليقة

والجواب ان يقال ان قول الاسم على ما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله متقدم على قوله على ما يوجد فيه جزء حقيقة مدلوله فهو كأنما يقال على هذا تشبيهاً بما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله لان جميع الناقصات تؤخذ من الكاملات ولهذا كان قول الاسد

على الحيوان الموجودة فيه حقيقة الاسد بتمامها والذي يقال له اسد حقيقة متقدماً على قوله على انسان يوجد فيه شيء من حقيقة الاسد كالجرأة او الشجاعة او ما يشبه ذلك فان هذا يقال عليه على سبيل التشبيه . وواضح مما تقدم في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٢٨ ف ٤ ان حقيقة الابوة والبنوة موجودة بتمامها في الله الآب وفي الله الابن لان لهما طبيعة واحدة ومجداً واحداً واما في الخليقة فالبنوة توجد بالنظر الى الله لا بحسب تمام حقيقتها اذ ليست طبيعة الخالق والخليقة واحدة بل بحسب نوع من المشابهة التي كلما كانت اتم كانت اقرب الى الحقيقة الحقيقية التي للبنوة فان من المخلوقات ما يقال ان الله ابوه باعتبار مشابهة الاثر فقط وهو المخلوقات الغير الناطقة كقوله في ابوب ٢٨: ٣٨ «هل للمطر من آب ام من ولد نقط الندى» ومنها ما يقال لله ابوه باعتبار مشابهة الصورة وهو الخليقة الناطقة كقوله في تث ٣٢: ٦ «أليس انه ابوك مالك الذي فطرك وابدعك» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة النعمة ويقال لهؤلاء ايضاً ابنا بالخيرة من حيث هم مسوقون الى وراثة المجد الابدي بموهبة النعمة المقبولة كقوله في رو ٨: ١٦ «والروح عينه يشهد لارواحنا بانا ابنا لله وحيث نحن ابنا فنحن ورثة» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة المجد من حيث يملكون وراثة المجد كقوله في رو ٥: ٢ «يفتخرون في رجاء مجد ابنا لله» . فاذاً على هذا يتضح ان قول الابوة في الله بحسب افادتها نسبة اقنوم الى اقنوم متقدم على قولها بحسب افادتها نسبة الله الى الخليقة اذاً اجيب على الاول بان الامور العامة المقولة مطلقاً متقدمة بحسب ترتيب عقلنا على الامور الخاصة لانها داخلية في مفهوم الامور الخاصة دون العكس فانه في مفهوم اقنوم الآب يتعقل الله ولا يعكس واما الامور العامة المتضمنة نسبة الى الخليقة فانها متأخرة في القول عن الامور الخاصة المتضمنة نسباً اقنومية لان الاقنوم الصادر في الله يصدر على انه مبدأ لاصدار المخلوقات فانه كما ان الكلمة المتصورة في ذهن الصانع يُعقل صدورها عن الصانع قبل صدور المصنوع الذي يصدر على شبيهاً كذلك صدور

الابن عن الآب متقدم على صدور الخليفة التي انما يقال عليها اسم البنوة باعتبار اشتراك شيء في شبه الابن او الآب كما يتضح من قوله في رو ٨: ٢٩ «الذين سبق فعرفهم سبق فحدد ان يكونوا مشايين بصورة ابنه»

وعلى الثاني بانه يقال ان القبول عام للخليفة والابن لا بالتواطؤ بل بحسب شبه ما بعيد باعتباره يقال للابن بكر الخليفة ومن ثم فبعد ان قال الرسول في المثل المشار اليه قريباً «ان يكونوا مشايين بصورة ابنه» قال «حتى يكون بكرًا ما بين اخوة كثيرين» والابن يتفرد طبعاً عن غيره بشيء خاص اي بمصوله بالطبع على ما يقبله كما قال باسيليوس نفسه في المثل المورد في الاعتراض وبهذا الاعتبار يقال له الابن الوحيد كما يتضح من قول يو ١: ١٨: «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أخبر»

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الرابع

هل عدم الولادة خاص بالآب

يُنْحَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان عدم الولادة ليس خاصاً بالآب لان كل خاصة فانها تُثَبَّتْ شيئاً في ما هي خاصته. وغير المولود ليس يُثَبَّتْ شيئاً في الآب بل ينفي فقط. فاذا ليس يدل على خاصة للآب

٢ وايضاً ان غير المولود يقال اما بطريقة الدم او بطريقة السلب فان قيل بطريقة السلب فكل ما ليس مولوداً يجوز ان يقال له غير مولود. والروح القدس ليس مولوداً وكذا الذات الالهية. فاذا يصدق عليه غير المولود وهكذا لا يكون خاصاً بالآب. وان قيل بطريقة الدم فلان كل عدم يدل على نقص في المعلوم عنه يلزم كون اقنوم الآب ناقصاً وهو محال

٣ وايضاً ان غير المولود في الله ليس يدل على اضافة اذ ليس يقال بالاضافة. فاذا

يدل على الجوهر . فإذا غير المولود والمولود متغايران في الجوهر . والابن الذي هو مولود ليس منازراً للآب في الجوهر . فالآب إذا ليس يجب ان يقال له غير مولود .
٤ وايضاً ان الخاص ما يصدق على واحد فقط ولما كان الصادر عن آخر في الله اكثر من واحد فليس في ما يظهر مانع من ان يكون غير الصادر عن آخر فيه اكثر من واحد ايضاً . فإذا ليس عدم الولادة خاصاً بالآب .
٥ وايضاً كما ان الآب هو مبدأ الاقنوم المولود كذلك هو مبدأ الاقنوم الصادر فلو كان عدم الولادة يجعل خاصاً به بسبب مقابله للاقنوم المولود لوجب ان يجعل عدم الصدور ايضاً خاصاً به .

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث : « هو واحد من واحد اي مولود من غير مولود بمحاسة عدم الولادة والاصل في كليهما »
والجواب ان يقال كما يوجد في المخلوقات مبدأ أول ومبدأ ثان كذلك يوجد في الاقنوم الالهية التي ليس فيها متقدم ومتأخر مبدأ لا من مبدأ وهو الآب ومبدأ من مبدأ وهو الابن . والمبدأ الاول في المخلوقات يُعرف على نحوين احدهما بان له اضافة الى الاشياء الصادرة عنه والآخر بعدم صدوره عن آخر . فإذا على هذا يُعرف الآب ايضاً بالابوة والنسخ المشترك بالنظر الى الاقنومين الصادرين عنه وامام حيث هو مبدأ لا من مبدأ فيُعرف بعدم صدوره عن آخر وهذا يرجع الى خاصة عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود .

إذا اجيب على الاول بان بعضاً قالوا بان عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود ليس يقال بطريقة السلب فقط بل اما يفيد الامرين معاً اي كون الآب غير صادر عن شيء وكونه مبدأ لغيره او يفيد السلطة العامة او التمام النبوي ايضاً .
الا ان هذا غير صحيح في ما يظهر للزوم ان الاولادة ليست خاصة مغايرة للابوة والنسخ بل متضمنة اياها تضمن العام للخاص لان النبوعية والسلطة لا تدلان في الله على

شيء الاعلى مبدأ الاصل ولذا يجب ان يقال ان غير المولود يفيد نفي التوليد بالمعنى
الانفعالي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٧ فانه قال ان قوة قولنا
غير مولود كقوة قولنا لا ابن . وليس يلزم عن ذلك ان غير المولود لا يجب ان يجعل
سمة خاصة للآب لان الاوائل والبسائط انما تعرف بالسلوب كقولنا ان النقطة
هي ما لا جزء له

وعلى الثاني بان غير المولود قد يؤخذ بالمعنى السلبي فقط وبهذا المعنى قال
ايرونييموس في كتاب الحدود ان الروح القدس غير مولود اي لا مولود وقد يقال
بالمعنى العدمي على نحو ما دون ان يتضمن نقصاً ما لان العدم يقال على انحاء متعددة
فيقال عدم متى لم يكن شيء حاصل على ما من شأنه ان يكون لغيره ولو ان هذا
الشيء ليس من شأنه ان يكون ذلك له كما اذا قيل للعجمي شيء ما من شأنه ان يكون
التي من شأن بعض الاشياء ان تكون حاصلة عليها . ويقال ايضاً عدم متى لم يكن شيء
حاصل على ما من شأن بعض جنسه ان يكون له كما اذا قيل للخلد اعى . ويقال ايضاً
عدم متى لم يكن الشيء حاصل على ما من شأنه ان يكون له وبهذا المعنى يكون العدم
متضمناً نقصاً . ولكن غير المولود ليس يقال بهذا المعنى العدمي على الآب بل انما يقال
عليه بالمعنى الثاني اي من حيث ان شخصاً ما من اشخاص الطبيعة الالهية ليس مولوداً مع
ان شخصاً منها مولود الا انه بهذا المعنى يجوز ان يقال للروح القدس ايضاً غير مولود
فاذا لا بد لتخصيصه بالآب وحده ان يتعقل باسم غير المولود ايضاً انه يصدق على
اقتنوم المي هو مبدأ اقتنوم آخر بحيث يتعقل على هذا انه يفيد نفياً في جنس المبدأ
المعقول بالمعنى الاقتنومي في الله او انه ليس صادراً عن آخر بوجه من الوجوه لانه
ليس صادراً عن آخر بالتوليد فقط لانه بهذا المعنى لا يصدق على الروح القدس انه
غير مولود لصدوره عن غيره بالانبثاق كقائمه قائم بنفسه ولا على الذات
الالهية ايضاً لجواز ان يقال عليها انها في الابن او الروح القدس صادرة عن آخر

اي عن الآب

وعلى الثالث بان غير المولود قد يراد به على ما في البمشقي غير المخلوق وعلى هذا يقال بحسب الجوهر لانه بهذا ينفصل الجوهر المخلوق عن الجوهر الغير المخلوق وقد يراد به ما ليس مولوداً وعلى هذا يقال بالاضافة على النحو الذي به يرجع النفي الى جنس الاثبات كما يرجع اللا اسان الى جنس الجوهر واللا ايض الى جنس الكيفية فاذا لما كان المولود في الله بفنيد اضافة كان غير المولود ايضاً راجعاً الى الاضافة وهكذا ليس يلزم ان الآب الغير المولود يمتاز عن الابن المولود بحسب الجوهر بل بحسب الاضافة فقط اي من حيث ان اضافة الابن تنفي عن الآب

وعلى الرابع بانه كما انه في كل جنس يجب اثبات اول واحد كذلك في الطبيعة الالهية يجب اثبات مبدأ واحد غير صادر عن آخر وهو الذي نقول له غير مولود فاذا اثبات غير مولودين اثبات لامين وطبيعتين الهيتين ولذا قال ايلاريوس في كتاب المجامع «لما كان الله واحداً فقط امتنع ان يكون ثم غير مولودين» وذلك خصوصاً لانه لو كان ثم غير مولودين لما كان احدهما صادراً عن الآخر فلم يتمايزا بالتقابل الاضافي وهكذا يلزم ان يتمايزا باختلاف الطبيعة

وعلى الخامس بان الدلالة على خاصة الآب من جهة عدم صدوره عن آخر بنفي ولادة الابن احرى منها بنفي انبثاق الروح القدس اولاً لان انبثاق الروح القدس ليس له اسم خاص كما مر في مب ٢٧ ف ٤ وثانياً لانه يفترض بترتيب الطبيعة ايضاً ولادة الابن فاذا متى ارتفع عن الآب كونه مولوداً مع كونه مبدأ الولادة يلزم بالتبعية انه غير صادر بصدور الروح القدس لان الروح القدس ليس مبدأ الولادة بل صادراً عن المولود



المبحث الرابع والثلاثون

في اقنوم الابن — وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في اقنوم الابن وينسب للابن ثلاثة اسماء الابن والكلمة والصورة. وحقيقة الابن ينظر فيها من جهة حقيقة الآب. فإذا بقي النظر في الكلمة والصورة. اما الكلمة فالبحث فيها يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يقال الكلمة في الله باعتبار الذات او باعتبار الاقنوم — ٢ هل في اسم خاص للابن — ٣ هل تنبذ نسبة الى المخلوقات

الفصل الأول

هل الكلمة في الله اسم اقنومي

يُنْطَلَقُ الى الأول بان يقال: يظهر ان الكلمة في الله ليست اسماً اقنومياً لان الاسماء الاقنومية يقال في الله حقيقة كآب والابن. والكلمة يقال فيه مجازاً كما قال اوريجانوس في كلامه على قول يوحنا في البدء كان الكلمة. فإذا الكلمة ليست في الله اسماً اقنومياً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٩ ب ١٠ «الكلمة معرفة مع محبة» وقال انسلموس في كتاب المناجاة ب ٦٠ «ليس المقول عند الروح القدس الاعظم الا النظر بالتفكر» والمعرفة والتفكر والنظر يقال في الله باعتبار الذات فإذا الكلمة لا يقال في الله باعتبار الاقنوم

٣ وايضاً من حقيقة الكلمة ان يقال وقد قال انسلموس في المحل المذكور كما ان الآب عاقل والابن عاقل والروح القدس عاقل كذلك الآب قائل والابن قائل والروح القدس قائل وكذا كل منهم مقول. فإذا اسم الكلمة يقال في الله باعتبار الذات لا باعتبار الاقنوم

٤ وايضاً ليس اقنوم الهي مصنوعاً. وكلمة الله شيء مصنوع فقد قيل في مز ٨: ١٨

« النار والبرد والشج والجليد الرياح العاصفة الصانعة كلمته ». فإذا ليست الكلمة في الله اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١١ « كما ان الابن يضاف الى الآب كذلك الكلمة ايضاً تضاف الى ما هي كلمته » والابن اسم اقنومي لكونه يقال بالاضافة . فإذا كذلك الكلمة

والجواب ان يقال ان اسم الكلمة في الله اذا أخذ حقيقة فهو اسم اقنومي وليس ذاتياً بوجه من الوجوه وليان ذلك فليعلم ان الكلمة تقال فينا حقيقة على ثلاثة انحاء وتقال على نحو رابع مجازاً وعلى الاظهر والاغلب يقال عندنا كلمة لما يخرج باللفظ وهو يصدر من الداخل بالنظر الى الامرين الموجودين في الكلمة الخارجة وهما اللفظ نفسه ومعناه فن اللفظ يدل على صورة العقل كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة وايضاً فاللفظ يصدر عن المعنى او التصور كما قال الفيلسوف ايضاً في كتاب النفس ٢ م ٩٠ واما اللفظ الذي لا يدل على معنى فلا يجوز ان يسمى كلمة . فإذا انما يقال للفظ الخارج كلمة من طريق دلالة على صورة العقل الداخلة . فإذا على هذا يقال كلمة اولاً وبالاصالة لصورة العقل الداخلة ثم للفظ الدال على الصورة الداخلة ثم لتصور اللفظ وهذه الانحاء الثلاثة للكلمة قد اثبتها الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١٧ ب ١٢ فقد قال على المعنى الاول انه يقال كلمة « لحركة العقل الطبيعية التي بحسبها يتحرك ويعقل ويفتكر وهي له كالنور والضياء » وقال ايضاً على المعنى الثالث « الكلمة هي ما ليس ينطق به لفظاً بل يلفظ في القلب » وقال ايضاً على المعنى الثاني « الكلمة هي ملاك الفهم اي رسوله » ويقال كلمة مجازاً على النحو الرابع لما يدل عليه او يفعل بالكلمة كتقولنا هذه هي الكلمة التي قلتها لك او التي امر بها الملك مشاراً بذلك الى فعل مدلول عليه بكلمة المخبر على وجه البساطة او الامر ايضاً . ويقال كلمة في الله حقيقة لما يدل على تصور العقل ومن ثم قال

اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٠ «كل من يقدر ان يعقل الكلمة
لا قبل ان تقرأ فقط بل قبل ان سمع بالفكر صور قراءتها ايضاً فهو يقدر ان
يرى شيئاً ما لتلك الكلمة المعنى بقوله في البدء كان الكلمة» على ان من حقيقة
صورة العقل أن تكون صادرة عن آخري عن معرفة المتصور. فإذا الكلمة من
حيث نقال حقيقة في الله تدل على شيء صادر عن آخر وهذا يرجع الى حقيقة
الاسماء الاقنومية في الله لأن الاقنوم الالهية تتمايز بالاصل على ما مر في مب ٢٧
ف ٣. فإذا يجب ان يكون لفظ الكلمة بحسب اخذه حقيقة في الله مأخوذاً لا
باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم فقط

إذا اجيب على الاول بان الاربوسيين الذين منبغ ضلالم اوريجانوس ذهبوا الى
ان الابن مغاير للآب في الجوهر ولما كان الابن يقال له كلمة تمحلوا تقرير ان ذلك
ليس يقال حقيقة لتلايلجاً وإبحكم حقيقة الكلمة الصادرة الى الاقرار بان ابن الله ليس
خارجاً عن جوهر الآب لان الكلمة تصدر عن القائل صدوراً داخلياً بحيث تبقى
مستقرة فيه. على انه اذا أثبت لله كلمة مقولة مجازاً فلا بد ان يثبت له كلمة مقولة
حقيقة اذ لا يجوز ان يقال لشيء كلمة مجازاً الا باعتبار الايضاح اي اما لكونه يوضح
كالكلمة او لكونه موضحاً بكلمة فان كان موضحاً بكلمة فلا بد من اثبات كلمة يوضح
بها وان كان يقال له كلمة لا يوضحها في الخارج ما يوضح في الخارج فالكلمات لا نقال
الأم من حيث تدل على صورة العقل الداخلة التي يوضحها موضح بالعلامم الخارجة
ايضاً. فإذا وان قيلت الكلمة احياناً مجازاً في الله لا بد مع ذلك من اثبات كلمة
حقيقية نقال باعتبار الاقنوم

وعلى الثاني بانه ليس شيء مما يرجع الى العقل يقال باعتبار الاقنوم في الله الا
الكلمة فقط اذ ليس ما يدل على شيء صادر عن آخر الا الكلمة وحدها لان ما يصوغه
العقل في تصويره هو الكلمة. والعقل باعتبار وجوده بالفعل بالصورة العقلية يلاحظ

على الاطلاق وكذا التعقل الذي نسبته الى العقل بالفعل نسبة الوجود الى الموجود
بالفعل لان التعقل لا يدل على فعل خارج عن العاقل بل مستقر فيه . فاذا متي قيل
ان الكلمة معرفة فليس المراد بالمعرفة فعل العقل العارف او ملكة له بل ما يتصوره
العقل بالمعرفة ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١١ ان الكلمة هي
الحكمة المولودة وليس معنى ذلك الا انها تصور الحكيم الذي يجوز ان يقال له ايضاً
معرفة مولودة وعلى هذا النحو يجوز ان يتعقل كون القول عند الله هو النظر بالتفكر
من حيث ان كلمة الله انما تُصوّر بنظر التفكير الالهي الا ان اسم التفكير مع ذلك
ليس بلام كلمة الله حقيقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٦
« ان كلمة الله ليس يقال لها تفكر دفعا لتوهم ان في الله شيئا متغيرا يقبل الآن صورة
بمحث يكون كلمة ثم يمكن ان يفقدها فيكون متغيرا دون صورة على نحو ما » لان
التفكر حقيقة انما يقوم في البحث عن الحقيقة الذي ليس له محل في الله ومتى كن العقل
متوصلا الى صورة الحقيقة فليس يفكر بل يرى الحقيقة بكما لها ولذا فان اطلاق
انسلموس التفكير على الرؤية في المحل المذكور في الاعتراض مجاز

وعلى الثالث بانه كما ان الكلمة في الحقيقة يقال في الله باعتبار الاقنوم لا باعتبار
الذات كذلك القول ايضاً . فاذا كما ان الكلمة ليست عامة للآب والابن والروح
القدس كذلك غير صحيح أن الآب والابن والروح القدس قائل واحد ولذا قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١ « ليس المراد ان كلاً قائل بتلك الكلمة
المساوية في الازلية بل مع الكلمة التي ليس احد قائلًا بدونها » وأما أن يقال فيلائم كلاً
من الاقنيم اذ ليس يقال الكلمة فقط بل الشيء الذي يتعقل او يدل عليه بالكلمة
ايضاً . فاذا أن يقال انما يلائم اقنوماً واحداً فقط في الله على النحو الذي به يقال الكلمة
واما على النحو الذي به يقال الشيء المتعقل في الكلمة فيلائم كلاً من الاقنيم لان
الآب بتعقله ذاته والابن والروح القدس وسائر ما يندرج في علمه يتصور الكلمة

بحيث ان الثالث كله يقال بالكلمة وكذا كل خليفة ايضاً كما ان عقل الانسان يقول بالكلمة ما يتصوره بتعقله الحجر. واما انسلموس فقد تجوز في اطلاقه القول على التعقل فان بينهما فرقاً لان التعقل انما يفيد نسبة المتعقل الى الشيء المتعقل التي لا تفيد شيئاً من حقيقة الاصل بل حصول عقلنا على صورة ما من حيث ان عقلنا انما يحصل بالفعل بصورة الشيء المتعقل واما في الله فانها تفيد اتحاداً بالهو من كل وجه لان العقل والمقول في الله واحد بعينه من كل وجه كما مر بيانه في مب ١٤ ف ٤ وه
واما القول فانه يفيد بالاصالة نسبة الى الكلمة المتصورة اذ ليس هو الا التلفظ بالكلمة لكنه بواسطة الكلمة يفيد نسبة الى الشيء المعقول الذي يتبين للعاقل في الكلمة المفروضة وعلى هذا فالاقنوم الذي يلفظ الكلمة هو وحده قائل في الله مع ان
كلّاً من الاقنوم عاقلٌ ومعقولٌ وبالنتيجة مقولٌ بالكلمة

وعلى الرابع بان الكلمة مأخوذة هناك بالمعنى المجازي بحسبما يقال لمداول الكلمة او لمفعولها كلمة فانه انما يقال ان المخلوقات تصنع كلمة الله من حيث انها تُنفذ مفعولاً ما موجهة اليه من الكلمة المتصورة التي للحكمة الالهية كما يقال لواحد انه يصنع كلمة الملك عند ما يصنع عملاً يساق اليه من كلمة الملك

الفصل الثاني

هل الكلمة اسم خاص لابن

يُنغطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الكلمة ليست اسماً خاصاً لابن لان الابن اقنوم قائم بنفسه في الله. والكلمة لا تدل على شيء قائم بنفسه كما هو واضح فينا. فاذا
يمنع ان تكون الكلمة اسماً خاصاً لاقنوم الابن

٢ وايضاً ان الكلمة تصدر عن القائل بلفظ ما فلو كان الابن كلمة حقيقة لما صدر عن الآب الا بطريق اللفظ وهذه هي بدعة والتينوس كما يتضح من اوغسطينوس
في كتاب البدع

٣ وايضاً كل اسم خاص لا قنوم ما فانه يدل على خاصة ما له فلو كانت الكلمة اسماً خاصاً للابن لدلت على خاصة ما له وهكذا يكون في الله خواص اكثر مما ذكر آنفاً

٤ وايضاً كل من يتعقل فانه يتعقله بتصور كلمة. والابن يتعقل. فاذا له كلمة وهكذا لا تكون الكلمة خاصة بالآب

٥ وايضاً قيل في عبر ١: ٣ في حق الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» وقد فهم باسيليوس من ذلك في رده على انوميوس ك د ب ١١ ان الروح القدس هو كلمة الابن. فاذا ليست الكلمة خاصة بالابن

لكن يعارض ذلك قول اوجسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١١ «يراد بالكلمة الابن وحده»

والجواب ان يقال ان الكلمة المقولة حقيقة في الله تؤخذ باعتبار الاقنوم وهي اسم خاص لا قنوم الابن لانها تدل على صدور ما للعقل. والاقنوم الذي يصدر في الله بحسب صدور العقل يقال له ابن وهذا النوع من الصدور يقال له توليد كما مر تحقيقه في مب ٢٧ ف ٢. فاذا يتج ان الابن وحده يقال له كلمة حقيقة في الله اذا اجيب على الاول بان الوجود والتعقل ليسا فينا واحداً بعينه. فاذا ما كان فينا ذا وجود مقول فليس يرجع الى طبيعتنا واما وجود الله فهو عين تعقله. فاذا ليست كلمة الله عرفاً ما فيه او اثر ما له بل ترجع الى طبيعته ولذا يجب ان تكون شيئاً قائماً بنفسه لان كل ما في طبيعة الله فهو قائم بنفسه ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ ان «كلمة الله جوهرية وموجود في ابستيز واما سائر الكلمات اي كماتنا فهي قوى الطبيعة»

وعلى الثاني بان والتينوس لم يدع لانه قال ان الابن مولود باللفظ كما شنع الاريسيون على ما رواه ايلاريوس في كتاب الثالث ٦ بل لما اثبت من اختلاف

طريقة اللفظ كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع في الموضع المذكور
وعلى الثالث بان اسم الكلمة يفيد نفس الخاصة التي يفيدها اسم الابن ومن ثم
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١١ «يقال كلمة على حد ما يقال ابن» لان
ولادة الابن التي هي خاصته الاقنومية يعبر عنها باسماء مختلفة تطابق على الابن لبيان
اختلاف كمالاته فيقال له ابن لبيان مساواته للآب في الطبيعة وضيائه لبيان مساواته
له في الازلية وصورة لبيان تمام شبهه به وكلمة لبيان كونه مولوداً بطريقة غير مادية
ولم يأت لنا وجود اسم واحد يدل على كل ذلك

وعلى الرابع بان التعقل يلائم الابن كما يلائمه الالهية لان التعقل يقال في الله
باعتبار الذات كما مر في مب ١٤ ف ٢ و ٤ والابن اله مولود لا اله مولد فهو اذن
متعقل لا كمصدر كلمة بل ككلمة صادرة اي من حيث ان الكلمة الصادرة ليست في
الله مفارقة حقيقة للعقل الالهي بل انما يمتاز عن مبداء الكلمة بالاضافة فقط

وعلى الخامس بان الكلمة في قوله عن الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» مطلقة
مجازاً على مفعول الكلمة ومن ثم قال الشارح هناك ان المراد بالكلمة الامر اي من
حيث ان حفظ الاشياء في الوجود انما هو من آثار قدرة الكلمة كما ان من آثار
قدرتها ايضاً اخراج الاشياء الى الوجود واما تفسير باسيليوس للكلمة بالروح القدس
فكلام على طريقة المجاز من حيث انه كما ان كل ما يوضح شيئاً يقال له كلمته
كذلك يقال للروح القدس كلمة الابن لانه يوضح الابن

الفصل الثالث

هل يفيد اسم الكلمة نسبة الى الخليفة

يُخْتَلَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اسم الكلمة ليس يفيد نسبة الى الخليفة
لان كل اسم يدل على معلول في الخليفة يقال في الله باعتبار الذات. والكلمة لا
نقال باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم كما مر في الفصل الاول. ففي اذا لا يفيد

نسبة إلى الخليفة

٢ وايضاً ما يفيد نسبة إلى المخلوقات فانه يقال على الله من الزمان كالرب والخالق . والكلمة تقال عليه من الازل . فاذا لا تفيد نسبة إلى الخليفة

٣ وايضاً ان الكلمة تفيد نسبة إلى ما تصدر عنه فلو افادت نسبة إلى الخليفة للزم كونها صادرة عن الخليفة

٤ وايضاً ان الصور لتكثر بحسب النسب المختلفة إلى المخلوقات فلو كانت الكلمة تفيد نسبة إلى المخلوقات للزم ان ليس في الله كلمة واحدة فقط بل كلمات كثيرة ه وايضاً لو كانت الكلمة تفيد نسبة إلى الخليفة لما كان ذلك الامن حيث ان المخلوقات تُعرف من الله . والله ليس يعرف الموجودات فقط بل الالاموجودات ايضاً . فاذا يلزم على ذلك ان يكون في الكلمة نسبة إلى الالاموجودات وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ ان « اسم الكلمة لا يبدل على نسبة إلى الآب فقط بل إلى تلك الاشياء المصنوعة بالكلمة بالقوة الفاعلية ايضاً »

والجواب ان يقال ان الكلمة تفيد نسبة إلى الخليفة لان الله بمعرفة نفسه يعرف كل خليفة فاذا الكلمة المتصورة في الذهن ممثلة لكل ما يعقل بالفعل ومن ثم كان فينا كلمات مختلفة باختلاف ما نعلمه واما الله فلما كان يعقل بفعل واحد نفسه وجميع الاشياء كانت كلمته الواحدة موضحة لا للآب فقط بل للمخلوقات ايضاً وكما ان علم الله مدرك فقط لله واما للمخلوقات فمدرك وفاعل كذلك كلمة الله موضحة لما في الله الآب واما للمخلوقات فموضحة وفاعلة ايضاً وعلى ذلك قوله في مر ٣٢ : ٩ « قال فكان » لان الكلمة تفيد حقيقة العلة الفاعلة لما يفعله الله

اذا اجيب على الاول بان الطبيعة ايضاً داخلة في اسم الاقنوم تبعاً لان الاقنوم

جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة فإذا اسم الاقنوم الالهي باعتبار الاضافة الاقنومية لا يفيد نسبة الى الخليفة بل انما يفيد اسم الراجع الى الطبيعة. الا انه من حيث تدخل الذات في دلالة فلا مانع ان يكون فيه نسبة الى الخليفة لانه كما يخص بالابن ان يكون ابناً كذلك يخص به ان يكون الها مولوداً وخالقاً مولوداً وعلى هذا النحو يكون اسم الكلمة مفيداً اضافة الى الخليفة

وعلى الثاني بانه لما كانت الاضافات تلتحق الافعال كانت من الاسماء ما يفيد اضافة في الله الى الخليفة لاحقة لفعله المتعدي الى مفعول خارج كالخلق والتدبير وهذه يقال على الله من الزمان. ومن الاضافات ما يلحق الفعل الذي لا يتعدي الى مفعول خارج بل يستقر في نفس الفاعل كالعالم والارادة وهذه لا يقال على الله من الزمان ومن هذا القيل ما يفيد اسم الكلمة من الاضافة الى الخليفة. وليس بصحيح ان جميع الاسماء المفهومة اضافة في الله الى المخلوقات يقال من الزمان بل انما يقال منها كذلك ما يفهم اضافة لاحقة لفعل الله المتعدي الى مفعول خارج

وعلى الثالث بان المخلوقات لا تعرف من الله بعلم مستفاد من المخلوقات بل بذاته فإذا ليس يلزم كون الكلمة صادرة عن المخلوقات وان كانت موضحة لها

وعلى الرابع بان اسم الصورة موضوع بالاصالة للدلالة على نسبة الى الخليفة ولذا يقال في الله بصفة الجمع وليس باقنومي. واما اسم الكلمة فموضوع بالاصالة للدلالة على اضافة الى القائل ثم الى المخلوقات من حيث ان الله بتعقله ذاته يعقل كل خليفة ولهذا ليس في الله الا كلمة واحدة ومقولة باعتبار الاقنوم

وعلى الخامس بانه كما ان علم الله يتعلق بالاموجودات كذلك كلمة الله ايضاً اذ ليس في كلمة الله شيء اقلاً مما في علمه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٤ الا ان الكلمة لتعلق بالاموجودات كموضحة وفاعلة لها وبالاموجودات كموضحة ومبينة لها

المبحث الخامس والثلاثون

في الصورة - وفيه فصلان

ثم يبحث في الصورة والبحث في ذلك يدور على مستلذين - ١ هل نقال الصورة في الله باعتبار
الاقنوم - ٢ هل هي اسم خاص للابن

الفصل الأول

هل نقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم

يُفْطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الصورة ليست نقال في الله باعتبار الاقنوم
فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « ان الالهية الثالث
المتدس وصورته التي عليها فطر الانسان واحدة » فاذا الصورة نقال باعتبار الذات
لا باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً قل ايلاريوس في كتاب المجامع ان « الصورة شج مطابق لما هي صورته »
والشج او الهيئة يقال في الله باعتبار الذات فكذا الصورة

٣ وايضاً ان imago (في اللاتينية اي الصورة) نقال من imitare (ايه
ماثل او اقتدى) الذي يفيد متقدماً ومتأخراً . والاقانيم الالهية ليس فيها شيء
متقدم ومتأخر . فاذا يمنع ان تكون الصورة اسماً اقنومياً في الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ « اي شيء اشد
استحالة من قول الصورة بالقياس الى نفسها » فالصورة اذا في الله نقال بالاضافة
وهكذا هي اسم اقنومي

والجواب ان يقال ان من حقيقة الصورة المشابهة الا انه ليست كل مشابهة تكفي
لحقيقة الصورة بل المشابهة التي في نوع الشيء او على الاقل في علامة ما للنوع
واخص علامة للنوع في الجسمانيات هو الشكل في ما يظهر فالتنازى ان للحيوانات

المختلفة في النوع اشكالاً مختلفة لا ألواناً مختلفة وعليه فإذا رُسم في حائط لون شيء ما فلا يقال له صورة ما لم يُرسم الشكل ولكنه ليس يكفي ولا مشابهة النوع أو الشكل أيضاً بل لا بد لحقيقة الصورة من الأصل لأن البيضة الواحدة ليست صورة للأخرى لعدم صدورهما عنها كما قال أوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٧٤. فإذا لا بد لكون شيء صورة حقيقية أن يكون صادراً عن آخر مشابهاً له في النوع أو في علامة النوع على الأقل. وما يفيد في الله صدوراً أو أصلاً فهو اقنومي. فإذا الصورة اسم اقنومي

إذا أُجيب على الأول بأن الصورة يقال حقيقة لما يصدر على شبه غيره. وما يصدر شيء على شبهه يقال له مثال حقيقة وصورة مجازاً وعلى هذا النحو قد استعمل أوغسطينوس اسم الصورة بقوله «أن الإلهية الثالث المقدس هي الصورة التي عليها فُطر الإنسان»

وعلى الثاني بأن الشبح بحسب ما أخذه إيلاريوس في حد الصورة يفيد الهيئة الحاصلة في شيء عن آخر لأنه يقال لصورة الشيء أنها شبحه كما أن ما يشبه شيئاً يقال له هيئته من حيث هو حاصل على هيئة تشبهه

وعلى الثالث بأن الاقتداء والمماثلة في الاقنيم الإلهية لا يدل على التأخر بل على التشبه فقط

الفصل الثاني

هل الصورة اسم خاص للابن

يُخفى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الصورة ليست اسماً خاصاً للابن لأن الروح القدس هو صورة الابن كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١٨ ب ١٨ فإذا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن

٢ وأيضاً من حقيقة الصورة المشابهة مع الصدور كما قال أوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٢٤ وهذا ملائم للروح القدس لانه يصدر عن آخر بطريقة المشابهة. فإذا
الروح القدس صورة وهكذا ليست الصورة خاصة بالابن
٣ وايضاً ان الانسان يقال له صورة الله كقوله في ١ كور ١١: ٧ «الرجل لا ينبغي
له ان يغطي راسه اذ هو صورة الله ومجده». فإذا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١١ «الابن وحده
هو صورة الآب»

والجواب ان يقال ان ائمة اليونان يقولون بالاجماع ان الروح القدس هو صورة
الآب والابن واما ائمة اللاتين فانما يطلقون اسم الصورة على الابن وحده اذ لم يرد في
كتاب مثبت الا مطلقاً على الابن فقد قيل في كولو ١: ١٥ «الذي هو صورة
الله الغير المنظور وبكر كل خلق» وفي عبر ١: ٣ «وهو ضياء مجده وصورة جوهره»
وقد علل ذلك بعض بان الابن مشارك للآب لافي الطبيعة فقط بل في سمة المبدأ
ايضاً بخلاف الروح القدس فانه لا يشارك الابن ولا الآب في سمة ما الا ان هذا غير
كافي في ما يظهر لانه كما ان الإضافات في الله لا يُعتبر بحسبها لا المساواة ولا
اللامساواة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٦ كذلك لا تعتبر بحسبها
المشابهة المقتضاة لحقيقة الصورة. ولذا قال آخرون بان الروح القدس لا يصح ان
يقال له صورة الابن لان الصورة ليس لها صورة ولا صورة الآب ايضاً لان الصورة
تضاف بلا توسط الى ماهي صورته والروح القدس يضاف الى الآب بواسطة الابن
ولا صورة الآب والابن ايضاً والا لزم وجود صورة واحدة لاثنتين وهو محال فإذا
يتبع ان الروح القدس ليس صورة بوجه من الوجوه. وليس هذا ايضاً بشيء لان
الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس كما سيأتي قريباً في مب ٣٦ ف ٤ فلا مانع
ان يكون لهما من حيث هما واحد صورة واحدة فان الانسان ايضاً صورة واحدة
لثالث كله. ولذا ينبغي ان يقال كما ان الروح القدس وان اتخذ بصدوره طبيعة الآب

كالابن لا يقال له مولودٌ كذلك لا يقال له صورةٌ وإن اتخذ شبه الآب لان
الابن يصدر كالكلمة التي من حقيقتها المشابهة للصورية لما تصدر عنه بخلاف
الحبة فان ذلك ليس من حقيقتها وإن كان ذلك يلائم المحبة التي هي الروح القدس
من حيث هي محبة الهية

إذا اجيب على الاول بان الدمشقي وسائر ائمة اليونان يطلقون جميعاً اسم الصورة
على المشابهة التامة

وعلى الثاني بان الروح القدس وإن كان مشابهاً للآب والابن لا يلزم مع ذلك ان
يكون صورة لآخر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان صورة شيء توجد في شيء على نحوين احدهما في ما يشاركه في
الطبيعة النوعية كوجود صورة الملك في ابنه والآخر في ما يفاير في الطبيعة كوجود
صورة الملك في الدينار فالابن هو صورة الآب على النحو الاول والانسان هو صورة
الله على النحو الثاني ومن ثم فابننا بتقنين الصورة في الانسان لا يقال انه صورة
الله فقط بل انه على صورة الله ايضاً مما يدل على حركة ماثل الى الكمال واما ابن
الله فلا يجوز ان يقال انه على صورة الآب لانه صورة الآب الكاملة



المبحث السادس والثلاثون

في اقنوم الروح القدس — وفيه اربعة فصول

بعد النظر المتقدم ينبغي النظر في ما يتبع باقنوم الروح القدس لانه ليس يقال انه الروح
القدس فقط بل محبة الله وموهبة ايضاً. فليبحث في الروح القدس يدور على اربع مسائل —
١ هل الروح القدس اسم خاص لا اقنوم الهى — ٢ هل ذلك الاقنوم الهى الذي يقال له
الروح القدس صادر عن الآب والابن — ٣ هل هو صادر عن الآب بالابن — ٤ هل الآب

والابن مبدأ واحد للروح القدس

الفصل الاول

هل الروح القدس اسم خاص لا قنوم الهية

يُعطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس اسماً خاصاً لا قنوم الهية اذ ليس اسم عام للاقانيم الثلاثة خاصاً لا قنوم ما . والروح القدس اسم عام للاقانيم الثلاثة فقد اوضح ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ انه قد يراد بروح الله الآب كقوله في اش ٦١: ١ «روح الرب علي» وقد يراد به الابن كقول الابن في متى ٢٨: ١٢ «روح الله اخرج الشياطين» مبيناً بذلك انه يخرج الشياطين بسلطان طبعه وقد يراد به الروح القدس كقوله في يوثيل ٢: ٢٨ «افيض روحي على كل بشر». فاذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لا قنوم الهية

٢ وايضا ان اسماء الاقانيم الالهية يقال بالتقياس الى شيء كما قال بوليسيوس في كتاب الثالث . والروح القدس ليس يقال بالتقياس الى شيء . فاذا ليس اسماً خاصاً لا قنوم الهية

٣ وايضا لكون الابن اسم اقنوم الهية ليس يجوز ان يقال ابن هذا او ذاك ولكنه يقال روح هذا الانسان او ذاك فقد قيل في عد ١٦: ١١ و ١٧ «قال الرب لموسى «آخذ من روحك وأحلّه عليهم» وفي ٤ ملوك ٢: ١٥ «حلت روح ايليا على ايشاع» فاذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لا قنوم الهية في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوح ٥: ٧ «الشهود في السماء ثلاثة الآب والآب والروح القدس» واذا سئل ما هذه الثلاثة قلنا هي الاقانيم الثلاثة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٤ فاذا الروح القدس اسم اقنوم الهية والجواب ان يقال لما كان في الله صدور ان لم يكن لاحدهما الحاصل بطريق المحبة اسم خاص على ما مر في مب ٢٧ ف ٤ فاذا كذلك الاضافتان الحاصلتان بحسب

هذا الصدور ليس لهما اسمان خاصان كما مرّ أيضاً في مب ٢٨ ف ٤ ولذلك لم يكن للاقتوم الصادر بهذه الطريقة اسمٌ خاصٌ الا انه كما اصطلح المتكلمون على بعض اسماء للدلالة على الاضافتين المذكورتين لاتنا نسميهما باسم الصدور والنفخ اللذين هما باعتبار معناهما الخاص ادلّ على الفعل الواسعي منهما على الاضافة في ما يظهر كذلك اصطلاح في الكتاب على اسم الروح القدس للدلالة على الاقتوم الالهي الذي يصدر بطريق المحبة ووجه المناسبة في ذلك يمكن اخذه من امرين اولاً من عموم لفظ الروح القدس فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٢ وك ٥ ب ١١ « لان الروح القدس عامٌ للاثنتين فهو يسمّى بالخصوص بما يسميان به بالعموم لان الآب روحٌ والاين روحٌ والآب قدّسٌ والاين قدّسٌ » وثانياً من معناه الخاص لان الروح يدل في الجسائيات في ما يظهر على دفع وتحريك فانتا نسي النفس والريح روحاً ومن شأن المحبة الخاص ان تحرك وتدفع ارادة الحب الى المحبوب . والمقداسة يوصف بها تلك الاشياء التي تبجّه الى الله . ولما كان اقتومٌ الهيّ يصدر بطريق المحبة التي بها يحبّ الله كان من المناسب ان يسمّى الروح القدس

اذا اجيب على الاول بان لفظ الروح القدس اذا اعتبر بقوة كمتين فهو عامٌ للثالث كله لان الروح يدل على تجرد الجوهر الالهي عن المادة اذ الروح الجسمي لا يدركه البصر وفيه قليلٌ من المادة ولذلك فانتا نطلق هذا الاسم على جميع الجواهر المجردة عن المادة والغير المرئية واما انتقدس فانه يدل على تمحض الخبرة الالهية . واه اذا اعتبر لفظ الروح القدس بقوة كلمة واحدة فهو مخصوص في اصطلاح الكنيسة بالدلالة على واحدٍ من الاقانيم الثلاثة وهو الذي يصدر بطريق المحبة لما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان اسم الروح القدس وان كان لا يقال بالاضافة الا انه مأخوذ بمعنى الاسم المضاف من حيث قد اصطلاح عليه للدلالة على اقتوم يمتاز عن سواه

بالإضافة فقط ومع ذلك فقد يجوز أن يُعقَل فيه إضافة إذا تُعقِل الروح بمعنى المنفوخ وعلى الثالث بأن اسم الابن إنما يُعقَل فيه إضافة من هو صادر عن مبدأ إلى مبدأ فقط وأما اسم الآب فيُعقَل فيه إضافة المبدأ وكذا اسم الروح من حيث يفيد الدلالة على قوة ما محرّكة. على أنه ليس يلائم خليفة أن تكون مبدأ لا قنوم الهى بل بالعكس ولهذا يجوز أن يقال أبونا وروحنا ولا يجوز أن يقال ابننا

الفصل الثاني

هل الروح القدس صادر عن الابن

يُنظَرُ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الروح القدس ليس صادراً عن الابن فقد قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ١ مقاً ١ «ليس ينبغي التجزؤ على قول شيء في حق الالهية الجوهرية سوى ما أعلننا بالوحي في الكتاب المقدس» والكتاب المقدس لم يعلّن فيه أن الروح القدس صادر عن الابن بل أنه صادر عن الآب فقط كما يتضح من قوله في يوحنا ١٥: ٢٦ «روح الحق الذي من الآب ينبثق». فإذا الروح القدس ليس صادراً عن الابن

٢ وايضاً في قانون المجمع القسطنطيني الاول ٧ «نؤمن بالروح القدس الرب الهى المنبثق من الآب والذي مع الآب والابن يجب أن يعبد ويمجد». فإذا لم يكن واجباً بوجه من الوجوه أن يراد في قانونه أن الروح القدس منبثق من الابن بل يظهر أن الذين زادوا ذلك هم تحت تبعة الحرم

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١١ «نقول أن الروح القدس صادر عن الآب ونسبته روح الآب ولا نقول أن الروح القدس صادر عن الابن لكننا نسبته روح الابن». فإذا ليس الروح القدس صادراً عن الابن

٤ وايضاً ليس يصدر شيء عما هو مستقر فيه. والروح القدس مستقر في الابن فقد قيل في ترجمة القديس اندراوس «السلام عليكم وعلى جميع من يؤمن بالاله الواحد

الآب وابنه الواحد الوحيد ربنا يسوع المسيح وبالروح القدس الواحد الصادر عن
 الآب والمستقر في الابن. «فإذا ليس الروح القدس صادراً عن الابن
 ه وايضاً ان الابن يصدر كال كلمة. وروحنا لا يصدر فينا عن كلمتنا في ما يظهر.
 فإذا الروح القدس ليس يصدر عن الابن .
 ٦ وايضاً ان الروح القدس يصدر عن الآب صدوراً كاملاً. فإذا لا فائدة في
 القول بانه يصدر عن الابن
 ٧ وايضاً لا تغاير في الاشياء الباقية بين الوجود والامكان كما في الطبيعيات كـ
 ٣٢ م فلأن لا يكون ذلك في الله اولى بكثير. والروح القدس يمكن امتيازه عن الابن
 وان لم يصدر عنه فقد قال اسلموس في كتاب انبثاق الروح القدس «نعم ان الوجود
 حاصل للابن والروح القدس من الآب ولكن على نحو مختلف فهو حاصل لاحدهما
 بالولادة وللآخر بالانبثاق بحيث انهما متغايران بذلك» الى ان قال «فانه اذا لم
 يكن الابن والروح القدس متكثرتين بغير ذلك كنا متغايرين بذلك فقط». فإذا
 الروح القدس يمتاز عن الابن حالة كونه غير صادر عنه
 لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «الروح القدس من الآب والابن
 لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً»
 والجواب ان يقال الابد من القول بان الروح القدس صادر عن الابن اذ لو
 لم يكن صادراً عنه لامتنع ان يمتاز عنه بوجه من الوجوه من حيث الاقنومية وهذا
 بين مما مر في مب ٢٧ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢ فانه يتمتع القول بان الاقنيم الالهية
 تمايز بحسب شيء مطلق للزوم عدم وحدة الذات في الثلاثة لان كل ما يقال
 مطلقاً في الله فهو راجع الى وحدانية الذات فإذا الاقنيم الالهية انما تمتاز
 بالاضافات فقط والاضافات لا يمكن ان تميز الاقنيم الا بحسب كونها متقابلة
 وهذا واضح من ان للآب اضافتين يضاف باحدهما الى الابن وبالاخرى الى

الروح القدس وهما مع ذلك لعدم تقابلهما ليستا مقويتين لا قنوميين بل ترجعان الى اقنوم الآب الواحد فقط ولو لم يكن في الابن والروح القدس الا اضافتان يضاف كل منهما بهما الى الآب لكائتا غير متقابلتين كما لاضافتين اللتين بهما يضاف الآب اليهما ولكان اقنوم الابن والروح القدس واحداً ذا اضافتين متقابلتين لاضافتي الآب كما ان اقنوم الآب واحد وهذا بدعة لاجحافه بعقيدة الثلاث . فاذا لابدان يكون الابن والروح القدس متضايقتين باضافتين متقابلتين ولا يمكن ان يكون في الله اضافات متقابلة الا اضافات الاصل على ما نقرر في مب ٢٨ ف ٤ و اضافات الاصل المتقابلة تعتبر بحسب المبدأ وبحسب ما يصدر عن المبدأ . فاذا لا بد ان يقال اما ان الابن صادر عن الروح القدس وهذا لم يقل به احد او ان الروح القدس صادر عن الابن وهذا مذهبنا وعليه ينطبق حقيقة صدور كل منهما فقد مر في مب ٢٧ ف ٢ و ٤ ومب ٢٨ ف ٤ ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة والروح القدس يصدر بطريق الارادة كالحبة ومن الضرورة ان تكون الحبة صادرة عن الكلمة اذ لا نحس شيئاً الا ما نعقله بتصور الذهن . فاذا يتضح من هذا ايضاً ان الروح القدس يصدر عن الابن . على ان ترتب الاشياء ايضاً يرشد الى ذلك فاننا لانجد البتة ان اشياء كثيرة تصدر عن واحد دون ترتب الا في تلك الاشياء المتغايرة مادة كما يصدر حداد واحد مدى كثيرة متمايزة في المادة دون ترتب بينها واما في الاشياء التي ليست متمايزة في المادة فقط فالصادرات المتكثرة مترتبة دائماً ولذلك فان بقاء الحكمة الالهية يظهر ايضاً في ترتب الكائنات البدعة . فاذا اذا كن يصدر عن اقنوم الآب الواحد اقنومان اي الابن والروح القدس فلا بد من وجود ترتب ما بينهما وليس يمكن ان يكون ذلك غير ترتب الطبيعة الذي به يكون احدهما صادراً عن الآخر . فاذا يتمتع القول بان الابن والروح القدس صادران عن الآب دون ان يكون

احدهما صادراً عن الآخر الا اذا جُمِلَا متمايزين مادةً وانه محالٌ. ولذلك فان
الروم ايضاً لا ينكرون ان في صدور الروح القدس نسبةً ما الى الابن لانهم يسمون
ان الروح القدس هو روح الابن وانه صادرٌ عن الآب بالابن. ويقال ان بعضهم
يسلم انه من الابن اي انه فائض عنه لا صادرٌ منه والباعث على ذلك في ما
يظهر حماقةً او مكابرةً لان من أحسنِ اعتباره رأي ان لفظ الصدور اعم جميع
ما يرجع الى الاصل اي اصل كان لاننا نستعمله للدلالة على اي اصل كان
كصدور الخط عن النقطة والشعاع عن الشمس والجدول عن المنبع وحلم جراً
فاذا: اي ما يوه خذ مما يرجع الى اصل ما فيجوز ان يُنتج منه ان الروح القدس صادرٌ
عن الابن

اذا اجيب على الاول بانه انما لا يجب ان نقول على الله ما لم يرد في الكتاب
المقدس لا لفظاً ولا معنى. وصدور الروح القدس عن الابن وان لم يرد في
الكتاب لفظاً لكنه قد ورد معنى وخصوصاً حيث قال الابن عن الروح القدس
في يو ١٦: ٤ « هو يجيئني لانه يأخذ مما لي » وايضاً يجب ان يُعتبر في الكتاب
المقدس باطرايد ان ما يقال على الآب يجب نعتله على الابن ولو كان ذلك مقترناً
باللفظ الحاصر ما خلا تلك الاشياء التي بها يتمايز الآب والابن بحسب الاضافات
المتقابلة فان قول الرب في متى ١١: ٢٧ « ليس احد يعرف الابن الا الآب »
لا يخرج به كون الابن يعرف نفسه فاذا كذلك متى قيل ان الروح القدس يصدر
عن الآب وان زيد عليه انه يصدر عن الآب وحده فليس ذلك مُخْرِجاً للابن
لان الآب والابن ايساً متقابلين من حيث المبدئية للروح القدس بل من حيث
ان هذا آبٌ وذاك ابنٌ فقط

وعلى الثاني بانه قد وُضِعَ في كل مجمع قانونٌ لتحريم ضلال ما والمجمع الذي
كان يتلوه لم يكن يضع قانوناً مغايراً للاول بل ما كان مندرجاً ضمناً في الاول كان

يصرّح به بزيادة بعض امور ضد البدع الثائرة ومن ثم قيل في تحديد المجمع الخلقيدوني ان «اوثلك الذين اجتمعوا في المجمع القسطنطيني قد وضعوا تعليمًا في شأن الروح القدس» لا قولاً بما لم يقل به سلفاؤهم الذين اجتمعوا في نيقية بل مصرّحين بمرادهم المضاد لزعم المبتدعة «اذًا لما لم يكن قد نشأ على عهد المجمع المتقدمة ضلال القائلين بعدم صدور الروح القدس عن الابن لم نمن الحاجة الى التصريح بذلك لكنه لما ثار بعد ذلك ضلال بعض صرّح بذلك في مجمع عقدة في الانحاء المغربية وأثبت بسلطان الخبر الروماني الذي بسلطانه ايضاً كانت تُعقد وثبتت المجمع المتقدمة الا ان ذلك كان مندرجاً ضمناً في قولهم ان الروح القدس صادر عن الآب

وعلى الثالث بان اول من قال بعدم صدور الروح القدس عن الابن النسطوريون كما يتضح من احد قوانينهم الذي حرّم في المجمع الافسوسي وقد مشى على هذا الضلال تاودوريوس النسطوري وكثير من بعده منهم الدمشقي ايضاً ولذا لا يجب التعويل على قوله في ذلك وان اعتذر عنه بعض بأنه كما لا يعترف ان الروح القدس صادر عن الابن كذلك لا يستفاد من هذا انه ينكر ذلك

وعلى الرابع بان ما يقال من ان الروح القدس مستقرّ او ثابت في الابن لا ينبغي كونه صادراً عنه لانه يقال ان الابن ايضاً مستقرّ في الآب مع كونه صادراً عنه ويقال ايضاً ان الروح القدس مستقرّ في الابن اما كاستقرار محبة الحب في المحبوب او باعتبار طبيعة المسيح الانسانية لقوله في يوا ١: ٣٣ الذي ترى الروح ينزل ويستقرّ عليه هو الذي يعبد»

وعلى الخامس بان الكلمة في الله لا تؤخذ بحسب مشابهة الكلمة اللفظية التي لا يصدر عنها روح والا لكان انقول بذلك مجازاً فقط بل بحسب مشابهة الكلمة العقلية التي تصدر عنها المحبة

وعلى السادس بانه لما كان الروح القدس صادراً عن الآب صدوراً كاملاً لم يكن القول بكونه صادراً عن الابن غير خالٍ عن الفائدة فقط بل واجباً ايضاً لان قوة الآب والابن واحدة وكل ما هو من الآب فلا بد ان يكون من الابن الا ان ينافي خاصة البتة لان الابن ليس من نفسه وان كُن من الآب

وعلى السابع بان الروح القدس يمتاز عن الابن من حيث الاقنومية بكون اصل احدهما ممتازاً عن اصل الآخر وتغاير الاصل حاصل بكون الابن صادراً عن الآب فقط والروح القدس صادراً عن الآب والابن والالم تمايز الصدورات كما مر بيانه في جرم الفصل وفي مب ٢٧

الفصل الثالث

هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

يُخْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس يصدر عن الآب بالابن لان ما يصدر عن واحدٍ بآخر فليس يصدر عنه ابتداءً . فإذا لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما كان صادراً عن الآب ابتداءً وهو باطل فيما يظهر

٢ وايضاً لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما صدر عن الابن الا لاجل الآب . وما لاجله شيء فهو اعظم . فالآب اذا اعظم اصداراً له من الابن ٣ وايضاً ان الابن يحصل على الوجود بالتوليد فلو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن للزم ان الابن يتولد اولاً ثم يصدر الروح القدس فلا يكون صدور الروح القدس ازلياً وهذا بدعة

٤ وايضاً متى قيل ان واحداً يفعل بواسطة آخر جاز ان يُعكس لانه كما نقول ان الملك يفعل بواسطة الوالي كذلك يجوز ان يقال ان الوالي يفعل بواسطة الملك . ولست نقول اصلاً ان الابن ينفع الروح القدس بواسطة الآب . فإذا ليس يجوز اصلاً

ان يقال ان الآب ينفخ الروح القدس بواسطة الابن
 لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٢ «إسألك ان تحفظ
 عليّ ابائي هذا لكي افور دائماً بالآب الذي هو انت واعبد ابنك معك واستحق
 روحك القدس الصادر عنك بوحيدك»
 والجواب ان يقال حينما قيل ان واحداً يفعل بآخر فالباء تفيد ان السببيّ علة
 او مبدأ لتلك الفعل ولكن لما كان الفعل واسطة بين الفاعل والمفعول كان ذلك
 لسببيّ الداخلة عليه الباء تارة علة الفعل من حيث يخرج عن الفاعل وحينئذ
 يكون أفعله للفاعل في فعله اما غائية واما صورية واما فاعلية او محرّكة فالغائية كما
 اذا قلنا ان الصانع يفعل بشهوة الكسب والصورية كما اذا قلنا انه يفعل بصناعته
 والمحرّكة كما اذا قلنا انه يفعل بامر غيره . وتارة علة الفعل من حيث ينتهي الى
 المفعول كما اذا قلنا ان الصانع يفعل بالطريقة اذ ليس المراد بذلك ان الطريقة علة
 للصانع في فعله بل انها علة للمصنوع في صدوره عن الصانع وان هذه العلية حاصلة
 لها من الصانع وهذا ما يقوله بعض من ان هذه الباء تفيد السلطة تارة طرداً كما اذا
 قيل الملك يفعل بالوالي واخرى عكساً كما اذا قيل الوالي يفعل بالملك . وعليه فاذا
 كان الابن له من الآب ان يصدر الروح القدس عنه يجوز ان يقال ان الآب
 ينفخ الروح القدس بالابن او ان الروح القدس يصدر عن الآب بالابن ومآل
 العبارتين واحد

اذا اجيب على الاول بانه في كل فعل يجب اعتبار امرين الشخص الفاعل
 والقوة التي بها يفعل كما ان النار تسخن بالحرارة فاذا اعتبرت في الآب والابن القوة
 التي بها ينفخ الروح القدس فليس هناك واسطة لان هذه القوة واحدة بعينها .
 واذا اعتبرت الاقنومان النافذان فلان الروح القدس يصدر عن الآب والابن
 بالاشتراك يرى انه يصدر عن الآب ابتداءً من حيث هو منه وبواسطة من

حيث هو من الابن وهكذا يقال انه يصدر عن الآب بالابن كما ان هابيل ايضا قد صدر عن آدم ابتداء من حيث كان آدم اباه وبواسطة من حيث كانت حواء التي صدرت عن آدم أمه وإن كان هذا المثال من الصدور المادي قاصراً في ما يظهر عن بيان صدور الاقانيم الالهية الغير المادي

وعلى الثاني بانه لو كان الابن يقبل من الآب قوة لتفخ الروح القدس مغيرة لقوته بالعدد للزم كونه كلمة ثانية وآية فيكون صدوره عن الآب اعظم من صدوره عن الابن . لكن القوة الناتجة واحدة بعينها بالعدد في الآب والابن ولذا فهو يصدر عن كليهما على السواء وان قيل احياناً انه يصدر عن الآب بالاصالة والخصوص بسبب ان الابن ياخذ هذه القوة من الآب

وعلى الثالث بانه كما ان توليد الابن مساو في الارزية للمولد ولذلك لم يكن الآب قبل ان يلد الابن كذلك صدور الروح القدس مساو لمبدئه في الارزية . فإذا لم يولد الابن ان صدر الروح القدس بل كلاهما ازلي

وعلى الرابع بانه ليس كلما قيل ان واحداً يفعل بشيء يصح انعكاس القضية لانا لا نقول ان المطرقة تفعل بالحداد . ونقول ان الوالي يفعل بالملك لان الوالي من شأنه ان يفعل اذ هورب فعله واما المطرقة فليس من شأنها ان تفعل بل ان تفعل فقط ولذا لا تعتبر الا آلة . ويقال ان الوالي يفعل بالملك وان كانت الباء تفيد الوسطة لانه كلما كان الشخص اسبق في الفعل كانت قوته اكثر مباشرة للمفعول لان قوة العلة الاولى تفرق انملة الثانية بمفعولها . وعلى هذا يقال للمبادي الاولى مباشرة في العلوم البرهانية . فإذا لما كان الوالي واسطة بحسب ترتب الاشخاص الفاعلة يقال ان الملك يفعل بالوالي . واما بحسب ترتب القوى فيقال ان الوالي يفعل بالملك لان قوة الملك تجعل ان فعل الوالي يترك المفعول . والترتب ليس يعتبر بين الآب والابن من جهة القوى بل من جهة الاشخاص فقط ولذا

يقال ان الآب ينفخ بالابن ولا يعكس

الفصل الرابع

هل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

يُغْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الآب والابن ليسا مبدأً واحداً للروح القدس لان الروح القدس ليس يظهر انه يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحد في الطبيعة والا لكان الروح القدس يصدر عن نفسه ايضاً لانه واياهما واحد في الطبيعة ولا من حيث هما واحد في خاصية ما لا متنازع اشتراك شخصين في خاصية واحدة كما هو ظاهر . فاذا الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث تكثرهما فاذا ليسا مبدأً واحداً له

٢ ثانياً وايضاً متى قيل الآب والابن مبدأً واحد للروح القدس فلا يجوز ان يكون المراد بذلك الوحدة الاقنومية والا لكان الآب والابن اقنوماً واحداً ولا وحدة الخاصة لانه لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس بسبب خاصية واحدة لكان الآب على هذا القياس مبدأً للابن والروح القدس في ما يظهر بسبب الخاصيتين اللتين له وهو باطل . فاذا ليس الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

٣ وايضاً ليس الابن أكثر اتفاقاً مع الآب من الروح القدس . والروح القدس والآب ليسا مبدأً واحداً لا قنوم الهي . فاذا كذلك الآب والابن

٤ وايضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس فاما ان يكونا واحداً هو الآب او ليس هو الآب وكلاهما ممتنع . اما الاول فللزوم كون الابن هو الآب واما الثاني فللزوم ان الآب ليس هو الآب . فاذا ليس ينبغي ان يقال ان الآب والابن مبدأً واحد للروح القدس

٥ وايضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس لجاز في ما يظهر ان

يقال بالعكس ان المبدأ الواحد للروح القدس هو الآب والابن ويظهر ان هذا قضية كاذبة لانه لا يخلو ان يكون المراد بالمبدأ اما اقنوم الآب او اقنوم الابن وهي على كلا الحالين كاذبة . فاذا قولنا الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس قضية كاذبة ايضاً

٦ وايضاً ان الواحد في الجوهر يفعل واحداً بعينه فلو كان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس لكانا مبدأ واحداً بعينه وهذا منعه كثيرون فاذا ليس ينبغي التسليم بان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

٧ وايضاً ان الآب والابن والروح للقدس لكونهم مبدأ واحداً للخلق يقال انهم خالق واحد . والآب والابن ليسا نافعاً واحداً بل نافعان اثنين كما قال كثيرون وهو ايضاً مطابق لكلام ايلاريوس الذي قال في كتاب الثالث ٢ «يجب ان يُعترف ان الروح القدس صادر عن الآب والابن المصيرين له» . فاذا ليس الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ١٤ «ان الآب والابن ليسا مبدأين للروح القدس بل مبدأ واحداً»

والجواب ان يقال ان الآب والابن واحد في جميع الاشياء التي لا يتمايزان فيها بتقابل الاضافة . فاذا لما كانا غير متقابلين بالاضافة في مبدئية الروح القدس لزم كونهما مبدأ واحداً له ومع ذلك فمنهم من يقول ان قولنا الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس مجاز لانه اذ كان لفظ المبدأ مأخوذاً بالافراد لا يدل على اقنوم بل على الخاصة بقولون ان المراد به معنى الصفة ولما كانت الصفة لا تتعين بالصفة لا يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس الا ان يكون الواحد مأولاً بمعنى الظرف بحيث يكون المعنى انهما مبدأ واحد اي على نحو واحد . لكن هذا يستلزم جواز ان يقال ان الآب مبدأ للابن والروح القدس

أي مبدأ على نحوين . فإذا ينبغي ان يقال ان لفظ المبدأ وان دلَّ على الخاصة الا انه يدلُّ عليها بطريقة الموصوف كدلالة الآب والابن في المخلوقات ايضاً ولذا فهو يستفيد العدد من الصورة المدلول عليها كسائر الموصوفات . فإذا كما ان الآب والابن الله واحد بسبب وحدة الصورة المدلول عليها بلفظ الله كذلك هما مبدأ واحد للروح القدس بسبب وحدة الخاصة المدلول عليها بلفظ المبدأ

إذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبرت القوة النافذة فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحد بالقوة النافذة التي تدلُّ بنحو ما على الطبيعة والخاصة معاً كما سيبيح قريباً في الجواب على الاعتراض السابع وليس يمتنع وجود خاصية واحدة في شخصين ذوي طبيعة واحدة . واما اذا اعتبر الشخصان النافذان فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما متكثران لانه يصدر عنهما كلجنة الموحدة بين الاثنين

وعلى الثاني بانه متى قيل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس فالمراد بذلك خاصة واحدة وهي الصورة المدلول عليها بالاسم وليس يلزم مع ذلك انه بسبب الخواص المتكثرة يجوز ان يقال ان الآب مبادئ متكثرة لاستلزام ذلك كونه اشخاصاً متكثرة

وعلى الثالث بان المشابهة او المماثلة لا تعتبر في الله بحسب الخواص الاضافية بل بحسب الذات . فإذا كما ان الآب ليس بنفسه اشبه منه بالابن كذلك الابن ليس اشبه بالآب من الروح القدس

وعلى الرابع بان جزئي التردد في قولنا : الآب والابن اما مبدأ واحد هو الآب او مبدأ واحد ليس هو الآب : ليسا متقابلين على وجه التناقض فلا يجب ضرورة القول باحدهما لان لفظ المبدأ في قولنا : الآب والابن مبدأ واحد : ليس المراد به اقنوماً معيناً بل يراد به بالاختلاط كلا الاقنومين معاً ففي الاعتراض مغالطة القول

المشارك كل لاخذ المختلط مكان المعين
وعلى الخامس بان قولنا ايضاً: المبدأ الواحد الروح القدس هو الآب والابن: قضية
صادقة اذ ليس المراد بالمبدأ اقتوماً واحداً فقط بل كلا الاقنومين دون تمييز كما مرَّ
قريباً في الجواب السابق
وعلى السادس بانه يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأً واحد بعينه باعتبار ان
المبدأ يراد به بالاختلاط وبدون تمييز كلا الاقنومين معاً .
وعلى السابع بان بعضاً قالوا بان الآب والابن وان كانا مبدأً واحداً للروح القدس
لكنهما ناهقان اثنان بسبب تمايز الشخصين فيهما كما هما فاعلان اثنان ايضاً للتفخ لان
الافعال تُسند الى الاشخاص . وليس الشأن كذلك في لفظ الخالق لان الروح
القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما اقنومان متمايزان كما مرَّ قريباً واما
الخلقة فلا تصدر عن الاقنوم الثلاثة من حيث هم اقنوم متمايزة بل من حيث هم
واحد بالذات الا ان الاشبه في ما يظهر ان يقال لما كان فاعل التفخ يؤخذ بمعنى
الصفة والتافخ يؤخذ بمعنى الموصوف جاز ان تقول ان الآب والابن فاعلان اثنان
للتفخ باعتبار كونهما شخصين لا ناهقان اثنان بسبب وحدة التفخ لان اسماء الصفات
يؤخذ عددها بحسب الاشخاص واما الموصوفات فمن اقسما بحسب الصورة المدلول
عليها بها واما قول ابلاديوس ان الروح القدس صادر عن الآب والابن المصدرين
له فيجب تفسيره على اخذ الموصوف مكان الصفة

المبحث السابع والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو المحبة — وفيه فصلان

ثم يبحث في اسم المحبة والبحث فيه يدور على مثلين — اهل هو اسم خاص للروح القدس
— ٢ — اهل بحسب كل من الآب والابن الآخر بالروح القدس

الفصل الأول

هل المحبة اسم خاص للروح القدس

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس فقد قال اوغستينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٧ « لا ادري لماذا لا يقال لكل من الآب والابن والروح القدس محبة ولجميعهم معاً محبة واحدة كما يقال لكل منهم حكمة ولجميعهم معاً حكمة واحدة لاجلهم ثلاث . وليس شيء من الاسماء التي نقال بالافراد على كل من الافانيم وعلى الجميع معاً اسماً خاصاً لا فنوم . فاذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٢ وايضاً ان الروح القدس اقنوم قائم بنفسه . والمحبة لا تدل على اقنوم قائم بنفسه بل على فعل متدني من الحب الى المحبوب . فاذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس ٣ وايضاً ان المحبة هي رابطة المحبين لانها قوة موحدة كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ جز ٢ مق ١٢ والرابطة واسطة بين الاشياء التي تربطها لاشي ٤ صادر عنها . فاذا لما كان الروح القدس صادراً عن الآب والابن كما تقدم بيانه في مب ٣٦ ف ٢ يظهر انه ليس محبة او رابطة بينهما

٤ وايضاً ان لكل محب محبة ما . والروح القدس محب . فاذا له محبة ما . فاذا لو كان محبة لكان ثم محبة للسجدة وروح للروح وهذا محال

لكن يمارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٠ في البتيكتي « الروح القدس نفسه محبة »

والجواب ان يقال ان اسم المحبة في الله يجوز اخذه باعتبار الذات وباعتبار الاقنوم وبموجب اخذه باعتبار الاقنوم هو اسم خاص للروح القدس كما ان الكلمة اسم خاص لابن . ويانه انه لما كان في الله صدوراً ان احدهما بطريق العقل وهو صدور الكلمة والآخر بطريق الارادة وهو صدور المحبة على ما مر تحقيقه في مب

٢٧ ف ٢ و ٣ و ٤ و ٥ وكان الصدور الاول ايبن لنا وضعت اسما اخص للدلالة على كل مما يمكن اعتباره فيه بخلاف صدور الارادة ولذا نستعمل بعض اسما مركبة للدلالة على الاقنوم الصادر وما يؤخذ بحسب هذا الصدور من الاضافات يسمى بالصدور والثفخ كما مر في مب ٢٧ ف ٣ و ٤ مع انه اذا اعتبرت حقيقة معناها فهما على الاصل ادل منهما على الاضافة . ومع ذلك فيجب ان يعتبر كلا الصدورين على وجه الاطلاق لانه كما انه من طريق ان عاقلاً يعقل شيئاً ما يحصل في العاقل صورة عقلية للشيء المعقول تسمى كلمة كذلك من طريق ان محباً يحب شيئاً ما يحصل على نحو ما في عاطفة المحب أثر للشيء المحبوب يقال بحسبه ان المحبوب موجود في المحب كما يوجد المعقول في العاقل بحيث انه متى عقل واحد نفسه واحبها يكون موجوداً في نفسه لا بالاتحاد الحقيقي فقط بل كوجود المعقول في العاقل والمحبوب في المحب ايضاً . الا انه من جهة العقل يوجد الفاظ موضوعة للدلالة على نسبة العاقل الى الشيء المعقول كما هو ظاهر في لفظ التعقل . ويوجد ايضاً الفاظ اخرى موضوعة للدلالة على صدور التصور العقلي وهو لفظ القول والكلمة فالتعقل في الله يقال باعتبار الذات فقط لانه لا يفيد نسبة مبدأ الكلمة الى الكلمة الصادرة . والكلمة يقال باعتبار الاقنوم لانها تدل على ما يصدر . والقول يقال باعتبار السمة لانه يفيد نسبة مبدأ الكلمة الى الكلمة . واما من جهة الارادة فاذا استثبتت الحب والمحبة المفيدتين نسبة المحب الى الشيء المحبوب فليس لنا الفاظ موضوعة للدلالة على نسبة انطباع او اثر المحبوب الحاصل في المحب من طريق المحبة الى مبدئه او بالعكس . ولذا فاعدم وجود الالفاظ تعبر عن هذه النسب بلفظ المحبة والحب كما لو سمينا الكلمة فهماً متصوراً او حكمة مولودة . فاذا من حيث ان المحبة او الحب لا يفيدان الا نسبة المحب الى الشيء المحبوب فيما يقالان باعتبار الذات كالفهم والتعقل . واما من حيث نستعملهما لبيان نسبة ما يصدر بطريق المحبة الى

مبدئه وبالعكس بحيث يفهم بالحبة المحبة الصادرة وبالحب نفخ المحبة الصادرة فالمحبة اسم اقنوم والحب كلمة اوسمية كالقول والتوليد اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على المحبة بحسب اخذها في الله باعتبار الذات كما مر في جرم الفصل ومبر ٢٤ ف ٢

وعلى الثاني بان التعقل والارادة والحب وان فسرت على طريقة الافعال المتعدية الى مفعولاتها فهي مع ذلك افعال مستقرة في الفواعل كما مر في مب ١٤ ف ٤ لكن بحيث انها تفيد في نفس الفاعل نسبة الى المفعول ولذا فالمحبة عندنا ايضاً شيء مستقر في الحب وكلمة القلب شيء مستقر في القائل لكن مع نسبة الى الشيء الموضح بالكلمة او المحبوب واما في الله الذي ليس فيه غرض فقيهما زيادة على ذلك لان كلاهما قائم بنفسه. فاذا متى قيل ان الروح القدس هو محبة الآب والابن اول شيء آخر فليس المراد شيئاً متجاوزاً الى آخر بل نسبة المحبة الى المحبوب فقط كما تضمن الكلمة نسبة الكلمة الى الشيء الموضح بها

وعلى الثالث بان الروح القدس يقال انه رابطة الآب والابن من حيث هو محبة لانه اذ كان الآب يحب يحب واحده نفسه والابن وبالعكس فالروح القدس بحسب كونه محبة يفيد نسبة الآب الى الابن وبالعكس كنسبة الحب الى المحبوب. الا انه من طريق ان كلا من الآب والابن يحب الآخر يجب ان تكون المحبة المتكررة التي هي الروح القدس صادرة عن كليهما وعليه فالروح القدس باعتبار الاصل ليس واسطة بل اقنوماً ثالثاً في الثالث وباعتبار النسبة المذكورة هو رابطة متوسطة بين الاثنين صادرة عن كليهما

وعلى الرابع بانه كما ان الابن وان كان يعقل لا يلائمه مع ذلك ان يصدر كلمة لان التعقل يلائمه على انه كلمة صادرة كذلك الروح القدس وان كان يحب على اخذ المحبة باعتبار الذات لا يلائمه مع ذلك نفخ المحبة الذي هو الحب مأخوذاً باعتبار

السمة لانه يُحِبُّ باعتبار الذات على انه محبة صادرة لاعلى انه مُصْدِرٌ للمحبة

الفصل الثاني

في ان كلام الآب والآين مل يحب الآخر بالروح القدس

يُغْنَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الآب والآين ليس يحب كل منهما الآخر بالروح القدس فقد أثبت اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ ان الآب ليس حكيمًا بالحكمة المولودة . وكما ان الآين هو الحكمة المولودة كذلك الروح القدس هو المحبة الصادرة على ما مر في الفصل الآنف وفي مب ٢٧ ف ٣ . فإذا ليس كل من الآب والآين يحب الآخر بالمحبة الصادرة التي هي الروح القدس ٢ وايضاً متى قيل ان كلام الآب والآين يحب الآخر بالروح القدس فلا يخلو ان تكون كلمة الحب مأخوذة باعتبار الذات او باعتبار السمة . وليس يمكن ان يكون ذلك صادقاً بحسب اخذها باعتبار الذات والالجاز ايضاً ان يقال ان الآب يعقل بالآين ولا بحسب اخذها باعتبار السمة والالجاز ايضاً ان يقال ان الآب والآين ينفخان بالروح القدس او ان الآب يولد بالآين . فإذا القول ان كلام الآب والآين يحب الآخر بالروح القدس ليس صادقاً بوجه من الوجوه .

٣ وايضاً ان الآب يحب الآين ونفسه وايانا بمحبة واحدة بعينها . وهو ليس يحب نفسه بالروح القدس اذ ليس فعلٌ وسعيٌ ينعكس على مبدئه لعدم جواز ان يقال ان الآب يولد نفسه او ينفخ نفسه . فإذا ليس يجوز ايضاً ان يقال انه يحب نفسه بالروح القدس بحسب اخذ الحب باعتبار السمة . وايضاً فالمحبة التي بها يحبنا ليست هي الروح القدس في ما يظهر لتضمنها نسبة الى الخليفة وهكذا فهي ترجع الى الذات . فإذا القول ايضاً ان الآب يحب الآين بالروح القدس كاذبٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٥ ان « الروح القدس هو ما به المولود يُحِبُّ من والده ويحِبُّ والده »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان المجرور بالباء في قولنا الآب يحب الابن بالروح القدس هو بمقام علي فيكون الروح القدس في ما يظهر مبدأ المحبة للآب والابن وهو مستحيل قطعاً ولهذا قال جماعة بان قولنا كل من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس قضية كاذبة ويقولون ان القديس اوغسطينوس رجع عنها في شبهها حيث رجع عن القول بان الآب حكيم بالحكمة المولودة كما في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ وذهب غيرهم الى انها قضية مجازية تأويلها ان الآب يحب الابن بالروح القدس اي بالمحبة الذاتية التي تخصص بالروح القدس وذهب آخرون الى ان المجرور المذكور بمقام الدليل فيكون المعنى ان الروح القدس دليل على ان الآب يحب الابن من حيث ان الروح القدس يصدر عنها كالمحبة. ومنهم من يرى انه بمقام العلة الصورية لان الروح القدس هو المحبة التي بها يحب كل من الآب والابن الآخر حقيقة. ومنهم من صار الى انه بمقام المعلول الصوري وهذا هو القول الأمثل. وليان ذلك فليعلم انه لما كانت الاشياء بالاجمال تسمى من صورها كالبيض من البياض والانسان من الانسانية كان كل ما يسمى منه شيء ينزل بهذا الاعتبار منزلة الصورة فاذا قلت مثلاً: هذا مشتمل بالثوب: كان هذا المجرور بمنزلة العلة الصورية وان لم يكن صورة. ويحدث ان يسمى شيء بما يصدر عنه لا كتسمية الفاعل بالفعل فقط بل كتسببه بجد الفعل الذي هو المفعول ايضاً متى كان المفعول داخلياً في مفهوم الفعل لاننا نقول ان النار مشحونة بالتسخين وان لم يكن التسخين هو الحرارة التي هي صورة النار بل فعلاً صادراً عن النار ونقول ان الشجرة مزهرة بالأزهار وان لم تكن الأزهار هي صورة الشجرة بل مفعولات صادرة عنها. فاذا على هذا يجب ان يقال لما كان الحب في الله يؤخذ باعتبارين اي باعتبار الذات وباعتبار السمة فيجب اخذه باعتبار السمة ليس كل من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس بل بذاته ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب

الثالث ١٥ ب ٧ « من يجسر ان يقول ان الآب لا يجب لا نفسه ولا الابن ولا الروح القدس الا بالروح القدس » وعلى هذا جرت المذاهب الأولى . واما بحسب اخذه باعتبار السمة فليس الحب شيئاً سوى نفخ المحبة كما ان القول هو اصدار الكلمة والازهار هو اصدار الأزهار . فإذا كما يقال للشجرة انها مزهرة بالأزهار يقال للآب انه قائل نفسه والخلقة بالكلمة او بالابن ويقال للآب والابن ان كلاهما يجب الآخر وايانا بالروح القدس او بالمحبة الصادرة

إذا اجيب على الاول بان الحكيمية او العاقلية لا تؤخذ في الله الا باعتبار الذات ولذا يمتنع ان يقال ان الآب حكيم او عاقل بالابن . واما الحب فانه يؤخذ لا باعتبار الذات فقط بل باعتبار السمة ايضاً وعلى هذا يجوز ان نقول ان كلا من الآب والابن يجب الآخر بالروح القدس كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه متى دخل في مفهوم فعل ما مفعول معين جاز تسمية مبدأ الفعل من الفعل ومن المفعول كما يجوز ان نقول ان الشجرة مزهرة بالازهار والأزهار واما متى لم يدخل في مفهوم الفعل مفعول معين فلا يجوز تسمية مبدأ الفعل من المفعول بل من الفعل فقط فلا نقول ان الشجرة تصدر الزهرة بالزهرة بل باصدار الزهرة وقولنا ينفخ ويولد يدخل فيه الفعل الوسي فقط . فإذا لا يجوز ان نقول ان الآب ينفخ بالروح القدس او يولد بالابن ويجوز ان نقول ان الآب يقول بالكلمة باعتبار كونها اقنوماً صادراً ويقول بالقول باعتبار كونه فعلاً وسمياً لان كلمة القول يدخل في مفهومها اقنوم صادر معين اذ هو اصدار الكلمة وكذا الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة هو اصدار المحبة ولذا يجوز ان يقال ان الآب يجب الابن بالروح القدس باعتبار كونه اقنوماً صادراً والحب باعتبار كونه فعلاً وسمياً

وعلى الثالث بان الآب يجب بالروح القدس لا الابن فقط بل نفسه وايانا ايضاً لان الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة لا يفيد اصدار اقنوم الهي فقط بل

اصداره ايضاً بطريقة المحبة التي لها نسبة الى الشيء المحبوب وعليه فكما ان الآب يقول نفسه وكل خلقه بالكلمة التي ولدها من حيث ان الكلمة المولودة تمثل الآب وكل خلقه تمثيلاً كافياً كذلك يجب نفسه وكل خلقه بالروح القدس من حيث ان الروح القدس يصدر كمحبة الخيرة الأولى التي بها يجب الآب نفسه وكل خلقه وهكذا ايضاً يتضح ان في الكلمة وفي المحبة الصادرة بما يشبه ان يكون صدوراً ثانوياً نسبة الى الخلقة اي من حيث ان حقبة الله وخيرته هي مبدأ تعقله ومحبه لكل خلقه



المبحث الثامن والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو الموهبة - وفيه فصلان

١- ثم يبحث في الموهبة والبحث فيها بدور عن اثنين - اهل يجوز ان تكون الموهبة اسماً اقنومياً
٢- اهل في اسم خاص للروح القدس

الفصل الأول

هل الموهبة اسم اقنومي

يُحْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الموهبة ليست اسماً اقنومياً لان كل اسم اقنومي فانه يفيد تمييزاً ما في الله . والموهبة لا تفيد تمييزاً ما في الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٥ م ب ١٩ ان «الروح القدس يُبَخَّ على انه موهبة الله بحيث يُبَخَّ نفسه ايضاً على انه الله» . فاذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٢ وايضاً ليس اسم اقنومي بل اسم الذات الالهية . والذات الالهية موهبة يهبها الآب لابن كما يتضح من قول ايلاريوس في كتاب الثلاث ٨ . فاذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً
٣ وايضاً ليس شيء خاصاً او خادماً في الاقانيم الالهية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ١٩ . والموهبة تفيد خضوعاً لمن توهب له ولمن توهب منه . فاذا ليست اسماً اقنومياً

٤ وايضاً ان الموهبة تفيد نسبة الى الخليفة وهكذا يظهر انها تقال على الله من الزمان . والاسماء الاقنومية تقال على الله من الازل كالآب والابن . فاذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٩ « كما ان جسم اللحم ليس شيئاً سوى اللحم كذلك موهبة الروح القدس ليست شيئاً سوى الروح القدس » والروح القدس اسم اقنومي . فاذا كذلك الموهبة ايضاً

والجواب ان يقال ان اسم الموهبة يفيد اهلية لان يُوَهَّب . وما يوهب يتضمن اهلية او نسبة الى ما يوهب منه والى ما يوهب له اذ ليس يوهب من شيء الا اذا كان مختصاً به ولا يوهب لشيء الا ليختص به . ويقال ان اقنوماً الهياً مختص بشيء اما بحسب الاصل كاختصاص الابن بالآب او بطريق الملك . ويقال اننا نملك ما نقدر ان نستعمله ونتمتع به باختيارنا كما نشاء وعلى هذا النحو لا يمكن ان يملك اقنوم الهى الا من الخليفة الناطقة المتحدة بالله . واما المخلوقات الأخر فيمكن ان تُحرَّك من اقنوم الهى ولكن لا بحيث نقدر ان نتمتع به او نستعمل منفعوله مما قد نتوصل اليه الخليفة الناطقة كما اذا شاركت الكلمة الالهية والمحبة الصادرة بحيث نقدر باختيارها ان تعرف الله حقيقة وتجه محبة مستقيمة . فاذا انما يقدر على امتلاك اقنوم الهى الخليفة الناطقة فقط الا ان امتلاكها اياه على هذا النحو لا تستطيع التوصل اليه بقوتها الخاصة . فاذا لا بد ان تُعطى ذلك من فوق فانه يقال اننا نُعطى ما نحصل عليه من الغير وهكذا يلائم اقنوماً الهياً ان يُوَهَّب وان يكون موهبة

اذا اجيب على الاول بان اسم الموهبة يفيد تمييزاً اقنومياً من حيث يقال ان الموهبة تختص بشيء بالاصل ومع ذلك فالروح القدس يهب نفسه من حيث يختص بنفسه كقادر ان يستعمل نفسه بل ان يتمتع بها كما ان الانسان الحر يقال انه مختص بنفسه وهذا ما قاله اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٩ حيث قال

« اي شيء اخص بك منك » او يقال وهو الاصب ان الموهبة لا بد ان تكون مختصة بالواهب على نحو من الانحاء ويقال ان هذا مختص بهذا على انحاء متكررة فالأول بطريق الاتحاد بالهوهو كقول اوغسطينوس المار وهكذا لامتياز الموهبة عن الواهب بل عن توهب له وبهذا المعنى يقال ان الروح القدس يهب نفسه . وثانياً يقال ان شيئاً مختص بشيء على انه ملكه او عبده وهكذا لا بد ان تكون الموهبة ممتازة بالماهية عن الواهب وعلى هذا النحو تكون موهبة الله شيئاً مخلوقاً . وثالثاً يقال ان هذا مختص بهذا بالاصل فقط وعلى هذا النحو الابن مختص بالآب والروح القدس مختص بكليهما . فإذا من حيث ان الموهبة يقال انها مختصة بالواهب على هذا النحو تمتاز من جهة الاقنوم عن الواهب وهي اسم اقنومي . وعلى الثاني بانه يقال ان الذات هي موهبة الآب على النحو الاول لاختصاصها بالآب بطريق الاتحاد بالهوهو .

وعلى الثالث بان الموهبة بحسب كونها اسماً اقنومياً في الله لا تتضمن معنى الخضوع بل الاصل فقط بالنسبة الى الواهب . واما بالنسبة الى من توهب له فتضمن استعمالاً او تمتعاً اختيارياً كما مر في جرم الفصل .

وعلى الرابع بان الموهبة لا تنال من طريق انها توهب بالفعل بل من حيث تصح لان توهب ولذا فالاقنوم الالهي يقال له موهبة من الازل وان أعطي من الزمان وليس مع ذلك تضمنها نسبة الى الخليفة موجباً لكونها اسماً ذاتياً بل لكونها متضمنة في مفهومها شيئاً ذاتياً كاندراج الذات في مفهوم الاقنوم على ما مر في مب ٢٩ ف ٤ ومب ٣٤ ف ٣ .

الفصل الثاني

هل الموهبة اسم خاص للروح القدس

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الموهبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس

لأنها يقال مما يُعطى وقد قيل في اش ٦:٩ «أعطي لنا ابن» فهي إذاً تلائم الابن كما تلائم الروح القدس

٢ وايضاً كل اسم خاص باقنوم فهو يدل على خاصية له. واسم الموهبة لا يدل على خاصية للروح القدس. فإذا ليست الموهبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وايضاً ان الروح القدس يجوز ان يقال له روح انسان ما. وليس يجوز ان يقال له موهبة انسان ما بل موهبة الله فقط. فإذا ليست الموهبة اسماً خاصاً بالروح القدس لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٠ «كما ان كون الابن مولوداً هو كونه صادراً عن الآب كذلك كون الروح القدس موهبة الله هو كونه صادراً عن الآب والابن» والروح القدس ياخذ اسمه الخاص من حيث يصدر عن الآب والابن. فإذا الموهبة ايضاً اسم خاص للروح القدس

والجواب ان يقال ان الموهبة بحسب اخذها في الله باعتبار الاقنوم هي اسم خاص للروح القدس وليان ذلك فليعلم ان الموهبة في الحقيقة عطالة لا يُستورَد كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢٠ اي لا يُعطى بنية عوض وعلى هذا فهي تفيد العطية المجانية. والمباعدة على العطية المجانية هو المحبة اذ انما نعطي واحداً شيئاً مجاناً لاننا نريد له الخير. فإذا اول مانعطيه اياه هو المحبة التي بها نريد له الخير وبذلك يتضح ان المحبة تتضمن حقيقة الموهبة الأولى التي بها توهب جميع المواهب المجانية فإذا لما كان الروح القدس يصدر كالمحبة كما مر في مب ٣٧ ف١ فهو يصدر بحقيقة الموهبة الأولى ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٢٤ انه «بالموهبة التي هي الروح القدس تُقسم مواهب كثيرة خاصة على اعضاء المسيح»

إذا اجيب على الاول بانه كما ان الابن لصدوره بطريق الكلمة التي من حقيقتها ان تكون شبه مبدئها يقال له بالخصوص صورة وان كان الروح القدس ايضاً مشابهاً للآب كذلك ايضاً الروح القدس الذي يصدر عن الآب كالمحبة يقال له

بالخصوص موهبةً وان كان الابن ايضاً يُعطى لان كون الابن يُعطى انما هو من
محبة الآب كقوله في يوحنا ١٦: ٣ «كنا احب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد»
وعلى الثاني بان اسم الموهبة يفيد اختصاصها بالمعطي بالاصل وهكذا يفيد خاصة
الاصل للروح القدس التي هي الانبثاق
وعلى الثالث بان الموهبة قبل ان تُعطى تكون خاصةً بالمعطي فقط واما بعد أن
تُعطى فهي خاصةً بمن يُعطىها فاذا لم تكن تفيد العطاء بالفعل لم يميز ان يقال انها
موهبة الانسان بل موهبة الله المُعطي وامامتى اعطيت فحينئذ يقال لها روح الانسان
او عطيته



المبحث التاسع والثلاثون

في الاقانيم بالنسبة الى الذات — وفيه ثمانية فصول

بعد ان بحثنا في الاقانيم الالهية على وجه الاطلاق بقي النظر فيها بالنسبة الى الذات وإلى
الخواص وإلى الافعال الوسمية وفي نسبة كل منها الى الآخر. اما الاول فالمبحث فيه يدور
على ثنائي مسائل — ١ هل الذات هي عين الاقنوم في الله — ٢ هل يجب القول بان الاقانيم الثلاثة
الاقانيم ذات واحدة — ٣ هل يجب حمل الاسماء الذاتية على الاقانيم بالجمع او بالافراد — ٤
هل يجوز حمل اسماء الصفات الوسمية او الكلمات او الاوصاف المشتقة منها على الاسماء الذاتية
المقولة بالاشتقاق — ٥ هل يجوز حملها على الاسماء الذاتية المقولة بالمرطأة — ٦ هل يجوز حمل
اسماء الاقانيم على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق — ٧ هل يجب تخصيص الصفات الذاتية
بالاقانيم — ٨ أي صفة يجب تخصيصها بكل من الاقانيم

الفصل الأول

هل الذات هي عين الاقنوم في الله

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الذات ليست عين الاقنوم في الله لان
كل ما الذات فيه عين الاقنوم او الشخص يجب ان يكون فيه شخص واحد فقط

الطبيعة واحدة كما يتضح في جميع الجواهر المفارقة لان الاشياء المتحدة حقيقة بالهرو
 يمنع تكثر واحد منها دون تكثر البقية والله فيه ذات واحدة واقايم ثلاثة كما يتضح
 مما مر في مب ٢٨ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢. فاذا ليست الذات فيه عين الاقنوم

٢ وايضاً ان الاثبات والنفي لا يتحققان معاً في واحد بعينه. وهما متحققان في الذات
 والاقنوم لان الاقنوم ممتاز والذات ليست ممتازة. فاذا ليست الذات عين الاقنوم
 ٣ وايضاً ليس شيء خاصاً لنفسه. والاقنوم خاضع للذات ولذا يسمى في اللاتينية
 واليونانية *Suppositum* و *hypostasis* (اي موضوعاً تحت) فاذا ليس الاقنوم

عين الذات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٧ « متى قلنا اقنوم
 الآب فلا نقول شيئاً سوى جوهر الآب »

والجواب ان يقال من لاحظ البساطة الالهية تبين حقيقة هذه المسئلة فقد حققنا
 في مب ٣ ف ٣ ان البساطة الالهية تقتضي ان تكون الذات في الله عين الشخص
 الذي ليس في الجواهر العقلية سوى الاقنوم ولكن الاشكال يظهر في ان الذات
 تبقى على تكثر الاقانيم الالهية واحدة. ولما كانت الاضافة تكثر ثالث الاقانيم كما قال
 بولسيوس في كتاب الثالث ١ ذهب بعض الى ان الذات مغايرة في الله للاقنوم
 على حد ما كانوا يقولون ان الاضافات مصاحبة للذات اعتباراً لها من حيث هي
 بالقياس الى الغير فقط لا من حيث هي اشياء ولكن قد حققنا في ما اسلفنا في مب ٢٨
 ف ٢ ان الاضافات كما توجد في المخلوقات وجوداً عرضياً كذلك هي في الله عين
 الذات الالهية وهذا يلزم عنه ان ليس في الله تمايز حقيقي بين الذات والاقنوم وان
 الاقانيم مع ذلك متميزة حقيقة لان الاقنوم يدل على الاضافة بحسب كونها قائمة
 بنفسها في الطبيعة الالهية على ما مر في مب ٢٩ ف ٤. والاضافة بالنسبة الى الذات
 ليست مغايرة لها حقيقة بل اعتباراً فقط واما بالنسبة الى الاضافة المقابلة لها فهي

ممتازة عنها حقيقة بقوة المقابلة وهكذا يكون في الله ذات واحدة واقنيم ثلاثة
إذا اجيب على الأول بان تمايز الاشخاص في المخلوقات لا يمكن ان يكون بالاضافات
بل يجب ان يكون بالمبادئ الذاتية لان الاضافات ليست قائمة بانفسها في المخلوقات
وهي في الاقنيم الالهية قائمة بانفسها ولذا فحسب كونها متقابلة يجوز ان تميز الاشخاص
دون الذات لان الاضافات لا تمايز من حيث هي عين الذات حقيقة
وعلى الثاني بانه من حيث ان الذات والاقنوم في الله متغايران اعتباراً يلزم جواز
ان يُثبت لاحدهما ما يُنفى عن الآخر وانه بالشبهة ليس كلما اعتبر احدهما يُعتبر الآخر
وعلى الثالث باننا نضع للامور الالهية اسما على حسب طريقة المخلوقات كما مر في
مب ١٣ في ٣١ و٣٢ «ولما كانت طبائع المخلوقات تشخص بالمادة الخاضعة لطبيعة
النوع قيل للاشخاص في اللاتينية *supposita* و *Subiecta* وفي اليونانية
hypostases (اي موضوعات تحت) ولهذا ايضا يقال للاقنيم الالهية
supposita او *hypostases* لان هناك خضوعاً حقيقياً

الفصل الثاني

هل يجب ان يقال ان الاقنيم الثلاثة هي اقنيم ذات واحدة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجب ان يقال ان الاقنيم الثلاثة
هي اقنيم ذات واحدة فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع ان «الآب والابن
والروح القدس ثلاثة بالجوهر وواحد بالاتفاق» وجوهر الله هو عين ذاته . فاذا ليس
الاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة

٢ وايضاً ليس يجب ان يُثبت في حق الله ما ليس منصوباً عليه نصاً صريحاً في
الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ١٠ . والكتاب المقدس
ليس يصرح في موضع بان الآب والابن والروح القدس ذوو ذات واحدة . فاذا ليس
يجب القول بذلك

٣ وايضاً ان الطبيعة الالهية هي عين الذات . فاذا كان يكفي القول بان الاقائيم الثلاثة اقائيم طبيعة واحدة

٤ وايضاً لم تجر العادة بان يقال اقنوم الذات بل بالاحرى ذات الاقنوم . فاذا ليس يصح ايضاً في ما يظهر ان يقال ان الاقائيم الالهية اقائيم ذات واحدة

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ « لانقول ان الاقائيم الثلاثة من ذات واحدة دفناً لتوهم ان في الله تمايزاً بين الذات والاقنوم » وكما ان الحروف تفيد المجاوزة كذلك الفضلات ايضاً . فاذا يجامع الحجة لا ينبغي ان يقال ان الاقائيم الثلاثة اقائيم ذات واحدة

٦ وايضاً لا ينبغي ان يقال في الله ما يؤدي الى الخطأ . والقول بان الاقائيم الثلاثة اقائيم ذات واحدة او جوهر واحد يؤدي الى الخطأ فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع « المراد بالجوهر الواحد المحمول على الآب والابن اما قائم بنفسه واحده له اسمان او جوهر واحد متميز حصل عنه جوهران ناقصان او جوهر ثالث متقدم اتحله الجوهران الآخريان واتخذاه » . فاذا ليس ينبغي ان يقال ان الاقائيم الثلاثة اقائيم ذات واحدة

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسيموس ك ٣ ب ٤ ان لفظ أموزيون الذي أثبت في المجمع النيقاوي رداً على الاريسيين يدل على نفس ما يدل عليه قولنا ان الاقائيم الالهية اقائيم ذات واحدة

والجواب ان يقال ان عقلنا لا يسي الامور الالهية بحسب حاملها لتميز ادراكها اياها كذلك بل بحسب الحال الموجودة في المخلوقات كما مر في مب ١٣ ف ١ و ٢ ولما كانت طبيعة كل نوع من المحسوسات التي منها يقتض عقلنا المعرفة تشخص بالمادة وهكذا كانت الطبيعة بمنزلة الصورة والشخص بمنزلة موضوع الصورة كانت الذات في الله ايضاً بحسب طريقة التعبير عنها كصورة الاقائيم الثلاثة . ونحن

نقول في المخلوقات ان كل صورة ايا كانت هي صورة ما هي صورته كما ان الصفحة او
الجمال هي صفة او جمال انسان ما واما الشيء الحاصل على الصورة فلا نقول انه ذو
الصورة ما لم نقترب بوصف ما يعينها كما اذا قلنا ان هذه المرأة ذات جمال بدعي
وهذا الرجل ذو قوة كاملة وكذا لما كانت الذات في الله لا تتكثر بتكثر الاقنيم
جاز لنا ان نقول ان الذات الواحدة ذات ثلاثة اقنيم والاقنيم الثلاثة اقنيم ذات
واحدة بحيث يُعقل ان المضاف اليه في كل ذلك هو في معنى الصورة
اذا اجيب على الاول بان المراد بالجوهر هناك الايستري لا الذات
وعلى الثاني بان كون الاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة وان لم يرد في الكتاب
المقدس بهذه اللفاظ لكنه قد ورد بهذا المعنى فقد قيل في يو ١٠: ٣٠ «انا والآب
واحد» وفيه ١٠: ٢٨ «ان الآب فيّ وانا في الآب» وامثال ذلك كثيرة
وعلى الثالث بانه لما كانت الطبيعة تدل على مبدأ الفعل والذات يقال في اللاتينية
من الوجود كان الاتصاف بوحدة الطبيعة يصدق على الاشياء المتفقة في فعل ما
كجميع السموات واما الاتصاف بوحدة الذات فلا يصدق الا على الاشياء المتفقة في
وجود واحد ولهذا كان قولنا ان الاقنيم الثلاثة هي اقنيم ذات واحدة اكثر ايضاحاً
للوحدانية الالهية من قولنا انها اقنيم طبيعة واحدة
وعلى الرابع بان الصورة المأخوذة على الاطلاق يجاء بها عادة مضافة الى ما هي
صورته كنولك قوة بطرس واما الشيء الحاصل على صورة فلا يجاء به عادة مضافاً
اليها الا اذا اردنا تخصيص الصورة او تعيينها وحينئذ لا بد من مضاف اليه ووصف
له يدل احدهما على الصورة والآخر على تخصيصها كما اذا قيل بطرس ذو قوة عظيمة
او مضاف اليه بمعنى المضاف اليه والوصف كما اذا قيل هذا هو رجل الدماء اي
سافك دم كثير ومن ثم لما كانت الذات الالهية يُعبّر عنها كالصورة بالنظر الى
الاقنوم جاز ان يقال ذات الاقنوم ولم يميز العكس الا اذا زيد شيء لتعيين الذات

كما اذا قيل الآب هو اقنوم الذات الالهية والاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة .
وعلى الخامس بان من لا تفيد نسبة العلة الصورية بل بالاحرى نسبة العلة الفاعلة
او المادية وهما مغايرتان دائماً لمعلولاتها اذ ليس شيء بنفس مادته ولا شيء بنفس مبدئه
الفاعلي . وقد يكون شيء بنفس صورته كما هو ظاهر في جميع المجردات عن المادة ومن
ثم فقولنا الاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة اخذاً للذات في مقام الصورة لا يفيد
مغايرة الذات للاقنوم كما يفيدها قولنا الاقنيم الثلاثة من ذات واحدة
وعلى السادس بان ايلاريوس قال في كتاب المجامع قيل الآخر « من العبد
بالامور المقدسة ان يحكم عليها بوجوب انها غير مقدسة لاعتبار بعض اياها كذلك
فاذا اخطأ بعض في فهم الأموزيون فما ذنبي انا الذي اصب في » وقال قبله
« فهناك اذا جوهر واحد من الخاصة الواحدة للمولود وليس من الجزء او الاتحاد
او الاشتراك »

الفصل الثالث

هل تحمل الاسماء الذاتية على الاقنيم الثلاثة بالافراد

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية كالله لا تحمل على الاقنيم
الثلاثة بالافراد بل بالجمع لانه كما ان معنى الانسان صاحب انسانية كذلك معنى
الله صاحب الوهية . والاقنيم الثلاثة هم ثلاثة اصحاب الوهية . فاذا هم ثلاثة آله
٢ وايضاً ان قول التكوين « في البدء خلق الله السماوات والارض » يقال فيه
بحسب الاصل العبراني « الوهم » الذي معناه الآلهة او القضاء وإنما قيل ذلك باعتبار
تكثر الاقنيم . فاذا الاقنيم الثلاثة آلهة متكثرة لا آله واحد
٣ وايضاً ان لفظ الشيء يرجع عند الاطلاق الى الجوهر في ما يظهر . وهو يحمل
على الاقنيم الثلاثة بالجمع فقد قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي اب ه
« ان الاشياء التي يتمتع بها هي الآب والابن والروح القدس » . فاذا كذلك الاسماء

لاخر الذاتية يجوز حملها على الاقنيم الثلاثة بالجمع
 ٤ وايضاً كما ان معنى الله صاحب الوهية كذلك معنى الاقنوم قائم بنفسه في طيبة
 عقلية . ونحن نقول ثلاثة اقنيم . فاذا بجامع العجة يجوز ان نقول ثلاثة آله
 لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ٤ « اسمع يا اسرائيل ان الرب اله واحد »
 والجواب ان يقال ان من الاسماء الذاتية ما يدل على الذات بطريقة الموصوف
 ومنها ما يدل عليها بطريقة الصفة فما يدل عليها بطريقة الموصوف يحمل على الاقنيم
 الثلاثة بالافراد فقط لا بالجمع وما يدل عليها بطريقة الصفة يحمل على الاقنيم
 الثلاثة بالجمع وتحقيق ذلك ان الاسماء الموصوفة تدل على شي . بطريق الجوهر
 واسماء الصفات تدل على شي . بطريق العرض الذي وجوده في موضوع وكما ان
 الجوهر موجود في نفسه كذلك هو واحد او متكرر في نفسه فكانت فردية الاسم
 الموصوف او جمعيته تعتبر بحسب الصورة المدلول عليها به واما الاعراض فكما ان
 وجودها في موضوع كذلك تقبل الوحدة او الكثرة من الموضوع فكان اعتبار الفردية
 او الجمعية في اسماء الصفات بحسب الأشخاص . وليس يوجد في اشخاص متكررة من
 المخلوقات صورة واحدة الا بوحدة الترتيب كصورة الكثرة المترتبة . فاذا الاسماء
 الدالة على هذه الصورة اذا كانت موصوفات تحمل بالافراد على متكرر بخلاف ما
 اذا كانت صفات فاننا نقول ان الناس الكثيرين جماعة او عسكر او شعب ونقول
 مع ذلك ان الناس الكثيرين مجتمعون . واما في الله فالذات الالهية يقال بطريق
 الصورة كما مر في الفصل السابق وهي بسيطة وغاية في الوحدة كما اسلفنا
 في مب ٣ ف ٧ ومب ٢ ف ٤ . فاذا الاسماء الدالة عليها بطريقة الموصوف تحمل على
 الاقنيم الثلاثة بالافراد لا بالجمع وهذا هو الوجه في اننا نقول ان سقراط وافلاطون
 وشيشرون ثلاثة ناس ولا نقول ان الآب والابن والروح القدس ثلاثة آله بل اله
 واحد لانه يوجد في اشخاص الطبيعة الانسانية الثلاثة ثلاث انسانيات وفي الاقنيم

الثلاثة ذات الهية واحدة. واما تلك الاسماء التي تدل على الذات بطريقة الصفة فتعمل على الاقائم الثلاثة بالجمع بسبب تكثر الاشخاص لانا نقول هم ثلاثة موجودين او ثلاثة حكماء او ثلاثة ارباب ولا مخلوقين ولا متقدين اذا اعتبرت صفات اما اذا اعتبرت موصوفات فنقول هم لا مخلوق واحد ولا متقدر واحد وازلي واحد كما قال اثناسيوس في قانون الايمان

اذا اجيب على الاول بانه وان كان معنى الله صاحب الالهية الا ان بينهما فرقاً في طريقة الدلالة لان الله يقال بطريق الموصوف وصاحب الالهية يقال بطريق الصفة. فاذا وان كانت الاقائم ثلاثة اصحاب الوهية لا يلزم مع ذلك انهم ثلاثة آلهة وعلى الثاني بان طريقة الكلام تختلف باختلاف اللغات ولذلك فكما يقول اليونان ثلاثة ابيستزيات بسبب تكثر الاشخاص كذلك يقال في اللغة العبرانية ايضاً الوهيم بالجمع واما نحن فلا نقول آلهة او جواهر بالجمع نفيًا للتكثر عن الجوهر

وعلى الثالث بان الشيء من الشواغل فان اريد به الاضافة حيل على الاقائم الالهية بالجمع وان اريد به الجوهر حيل عليها بالافراد وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في المحل المذكور ان الثالث شيء في غاية العظمة

وعلى الرابع بان الصورة المدلول عليها بلفظ الاقنوم ليست الذات والطبيعة بل الاقنومية وعليه فلما كان في الآب والابن والروح ثلاث اقنوميات اي ثلاث خواص اقنومية كان الاقنوم يحل على الثلاثة بالجمع لا بالافراد

الفصل الرابع

هل يجوز اطلاق الاسماء الثانية المقولة بالاشتقاق على الاقنوم

يُنحط إلى الرابع بان يقال: يظهر ان الاسماء الثانية المقولة بالاشتقاق لا يجوز اطلاقها على الاقنوم بحيث يكون قولنا «الله ولد الله» قضية صادقة لان الحد الجزئي انما يطلق على ما يدل عليه كما يقول السفاضة: والله حد جزئي فيما يظهر لامتناع

حملة بالجمع كما مر في الفصل السابق وفي مب ١٣ ف ٩. فإذا لكونه يدل على الذات يطلق في ما يظهر على الذات لا على الاقنوم

٢ وايضاً ان الحد المأخوذ في مقام الموضوع لا ينحصر بالحد المأخوذ في مقام المحمول باعتبار معناه بل باعتبار الزمان المقترن به معناه فقط ومتى قلت: الله يخلق: كان لفظ الله مطلقاً على الذات. فإذا متى قيل: الله ولد: لا يجوز ان يكون الله مطلقاً على الاقنوم باعتبار المحمول الوسي

٣. وايضاً لو صدق قولنا: الله ولد: لان الآب يلد لصدق قولنا: الله لا يلد: لان الابن لا يلد فكان يوجد الله والد الله غير والد وهكذا يلزم في ما يظهر وجود الهين ٤ وايضاً لو كان الله قد ولد الله فهو قد ولد اما الله الذي هو نفسه او الله الذي هو الله آخر لا جائز ان يكون قد ولد الله الذي هو نفسه اذ لا شيء يولد نفسه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١ ولا ان يكون قد ولد الله الذي هو الله آخر اذ ليس الا الله واحداً. فإذا قولنا: الله ولد الله: قضية كاذبة ٥ وايضاً لو كان الله قد ولد الله فهو اما ولد الله الذي هو الآب واما الله الذي ليس هو الآب فان كان الاول لزم كون الله الآب مولوداً او الثاني لزم وجود الله ليس هو الله الآب وهذا باطل. فلذا ليس يجوز ان يقال ان الله ولد الله ولد الله لكن يعارض ذلك قول قانون الايمان «الله من الله»

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الله ونحوه من الاسماء تطلق حقيقة بحسب طباعها على الذات لكنها قد تطلق توسعاً بسبب القرينة الوسمية على الاقنوم ومنشأ هذا القول في ما يظهر اعتبار البساطة الالهية المقتضية ان يكون صاحب والمصاحب في الله واحداً بعينه وهكذا فيكون صاحب الالهية المدلول عليه بلفظ الله هو عين الالهية. الا انه في خصائص الكلام لا يجب اعتبار المدلول فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضاً. ولهذا لما كان لفظ الله يدل على الذات الالهية وصاحبها كما يدل لفظ

الانسان على الانسانية والشخص المتصف بها ذهب غيرهم ومذهبهم اصح ان اسم الله له من طريقة دلالاته ان يطلق حقيقة على الاقنوم كاسم الانسان فهو اذن قد يطلق على الذات كما اذا قيل الله يخلق لان هذا المحمول يلائم الموضوع باعتبار الصورة المدلول عليها به وهي الالهية وقد يطلق على الاقنوم اما على اقنوم واحد كما اذا قيل الله يلد او على اقنومين كما اذا قيل الله ينفخ او على الاقنوم الثلاثة كما قيل في اتيو ١: ١٧ «ملك الدهور الذي لا يموت ولا يرى الله وحده الكرامة والمجد»

اذا اجيب على الاول بان لفظ الله وان وافق الحدود الجزئية في عدم تكثر الصورة المدلول عليها به الا انه موافق ايضا للحدود الكلية في ان الصورة المدلول عليها به موجودة في اشخاص متكررة. فاذا ليس يجب اطلاقه دائما على الذات التي يدل عليها وعلى الثاني بان هذا الاعتراض متجه على من كان يقول ان لفظ الله ليس له من طبعه ان يطلق على الاقنوم

وعلى الثالث بان حال لفظ الله في انطلاقه على الاقنوم ليست كحال انظر الانسان في ذلك لانه لما كانت الصورة المدلول عليها بلفظ الانسان وهي الانسانية متجزئة حقيقة في اشخاص مختلفة كان لفظ الانسان يطلق بنفسه على الاقنوم وان لم يقرن بما يعبئ للاقنوم الذي هو شخص متميز الا ان وحدة الطبيعة الانسانية او عمومها ليس امر حقيقيا بل اعتباريا فقط ولذا كان لفظ الانسان لا يطلق على الطبيعة العامة الابقتضاء قرينة كما اذا قيل: الانسان نوع: واما الصورة المدلول عليها بلفظ الله وهي الذات الالهية فهي واحدة وعامة حقيقة فهو اذا يطلق بنفسه على الطبيعة العامة ولا تمنع دلالاته على الاقنوم الا بالقرينة ومن ثم فمتى قيل: الله يلد: كان لفظ الله مطلقا على اقنوم الآب باعتبار الفعل الواسع ومتى قلنا: الله لا يلد: لم يكن في ذلك قرينة تخصصه باقنوم الابن فيكون ذلك مؤذنا بان التوليد ينافي الطبع الالهي. واما اذا قرُنَ بشي خاص باقنوم الابن كما اذا قيل: الله المولود لا يلد:

كان ذلك قضية صادقة ولا يلزم عنه ايضاً انه يوجد الله والله غير والله الا ان
يقرن بشيء خاص بالاقنوم كما اذا قلنا الآب الله والله والابن الله غير والله وهكذا
لا يلزم وجود آلهة متكررة لان الآب والابن الله واحد كما مر في الفصل السابق
وعلى الرابع بان قولنا: الآب ولد الله الذي هو نفسه: قضية كاذبة لان الضمير
في نفسه يعود على نفس الشخص المذكور أولاً ولا ينافي ذلك قول اوغسطينوس في
رسالة ٦٦ الى مكسيموس «الله الآب ولد مغايراً نفسه» لان نفسه اما مفعول لمغايراً
فيكون المعنى ولد آخر غيره أو بدل من مغاير فيكون مفيداً لاتحاد الطبيعة وهو كلام
مجازي وظاهر التكلف ومعناه ولد آخر شبيهاً به جداً وكذا قولنا: ولد لها آخر: قضية كاذبة
لان الابن وان كن مغايراً للآب كما مر في مب ٣١ ف ٢ لا يجب مع ذلك ان يقال
انه الله آخر دفناً لتوهم ان الوصف الذي هو آخر مكيف للموصوف الذي هو الله وان
في الالهية تمايزاً ومع ذلك فمنهم من يجيز ان يقال: ولد آخر لها: على جعل آخر
موصوفاً ولها عطف بيان فيكون معناه ولد آخر هو الله غير ان ذلك طريقة غريبة في
الكلام يجب التجافي عنها سداً لمجال الضلال

وعلى الخامس بان قولنا: الله ولد الله الذي هو الله الآب: قضية كاذبة لانه لما
كان لفظ الآب عطف بيان على الله كن معيلاً لان يصكون المراد به اقنوم الآب
وكان المعنى: ولد الله الذي هو الآب: فيكون الآب مولوداً وهو كاذب ومن ثم
كانت السالبة وهي: ولد الله الذي ليس هو الله الآب: صادقة واما اذا لم يكن ذلك
على معنى عطف البيان بل على تقدير شيء كانت الموجبة صادقة والسالبة كاذبة
والمعنى حينئذ: ولد الله الذي هو الله الذي هو الآب: وهو تاويل ظاهر التعسف
فالأولى اذاً ان يجري في ذلك على وجه البساطة فتُمنع الموجبة وتُقبل السالبة.
ومع ذلك فان بريوزيتيفوس قال ان السالبة والموجبة كلتاها كاذبتان لان الاسم
الموصول في الموجبة يحتمل ان يكون واقفاً على الشخص واما في السالبة فهو واقع

على المدلول وعلى الشخص وعليه فمعنى الموجبة انه يصدق على اقنوم الابن كونه الله الآب ومعنى السالبة انه ليس يُنفى عن اقنوم الابن فقط كونه الله الآب بل عن الوهيته ايضاً الا ان هذا غير صواب في ما يظهر لان ما يرد عليه الاثبات يجوز ان يرد عليه بعينه النفي كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة

الفصل الخامس

هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المقولة بالمواطأة على الاقنوم

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية المقولة بالمواطأة يجوز انطلاقها على الاقنوم بحيث يكون قولنا : الذات تولد الذات : قضية صادقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ و ٢ « ان الآب والابن حكمة واحدة لكونهما ذاتاً واحدة وهما بالتفصيل حكمة من حكمة كما هما ذات من ذات »
٢ وايضاً ما هو فينا فهو يتولد او يفسد بتولدنا او فسادنا . والابن يتولد . فاذا لما كانت الذات الالهية موجودة في الابن يظهر انها متولدة
٣ وايضاً ان الله هو عين الذات الالهية كما بنضح مما مر في مب ٣ ف ٣ و ٤ وقولنا : الله يولد الله : قضية صادقة على ما مر في الفصل السابق . فاذا قولنا : الذات تولد الذات : قضية صادقة

٤ وايضاً كل ما يحمل على شيء فيجوز انطلاقه عليه . والذات الالهية هي الآب . فاذا يجوز انطلاقها على اقنوم الآب وهكذا الذات تولد
٥ وايضاً ان الذات شيء مولد لانها هي الآب الذي هو مولد فلوم تكن مولدة لكنت شيئاً مولداً وغير مولد وهذا مستحيل

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ف ٢٠ « ان الآب هو مبدأ الالهية كلها » وهو ليس مبدأ الابا بالتوحيد او التثني فهو اذن يولد الالهية او ينفخها لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث اب ١ « ليس شيء يولد

نفسه» ولو كانت الذات تولد الذات لما كانت تولد الانفسها اذ ليس في الله شيء
يمتاز عن الذات الالهية. فاذا الذات لا تولد الذات

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وهم فيها الأب يواقيم لزعمه انه كما يقال
ان الله ولد الله بضم ان يقال ان الذات ولدت الذات معتبراً في ذلك انه بسبب
البساطة الالهية ليس الله شيئاً سوى الذات الالهية الا انه قد اغترى في ذلك لان
صدق الكلام لا يقتضي اعتبار المدلولات فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضاً كما
مر في الفصل السابق. والله والارمية وان كانا في الحقيقة واحداً بعينه الا ان
طريقة الدلالة ليست فيهما واحدة بعينها لان اسم الله لدلالته على الذات الالهية
وصاحبها له بطبعه من طريقة دلالة الوضعية انه يجوز ان يطلق على الاقنوم
وهكذا ما يختص بالاقانيم يجوز حمله على اسم الله فيقال ان الله مولود او والد على
ما مر في الفصل السابق. واما اسم الذات فليس له من طريقة دلالة ان يطلق على
الاقنوم لانه يدل على الذات من حيث هي صورة مجردة ولذا فما يختص بالاقانيم
بما تمايزه لا يجوز اطلاقه على الذات لان ذلك يفيد ان في الذات الالهية تمايزاً
كما في الاشخاص

اذا اوجب على الاول بان الائمة القديسين قد استعملوا لبيان وحدة الذات والاقنوم
الفاظاً اوضح مما تحتله خاصة الكلام ولذلك فلا يجب اخذ كلامهم بحسب تمام
منطوقه بل يجب تاويله اي ان تأول الاسماء المقولة بالمواطاة بالاسماء المقولة
بالاشتقاق او بالاسماء الاقنومية ايضاً فيكون معنى قولهم الذات من الذات او الحكمة
من الحكمة الابن الذي هو الذات والحكمة من الأب الذي هو الذات والحكمة.
الان في هذه الاسماء المقولة بالمواطاة ترتيباً لا بد من ملاحظته لان الاسماء التي ترجع
الى الفعل هي اقرب الى الاقانيم لاستناد الافعال الى الاشخاص ومن ثم فقولهم: الطبيعة
من الطبيعة او الحكمة من الحكمة: اقل مجازاً من قولهم: الذات من الذات:

وعلى الثاني بان المتولد في المخلوقات ليس يقبل عين طبيعة المولد بالعدد بل طبيعة اخرى بالعدد تتبدى ان توجد فيه من جديد بالتوليد وينتهي وجودها بالفساد ولذا فهي تتولد وتفسد بالعرض . واما الله المولود فانه يقبل عين طبيعة المولد بالعدد ولذا فالطبيعة الالهية لا تتولد في الابن لا بالذات ولا بالعرض

وعلى الثالث بانه وان كان الله والذات الالهية متحدتين حقيقة الا انها لاختلفا طريقة دلالتها يجب اختلاف طريقة الكلام عليهما

وعلى الرابع بان الذات الالهية تحمل على الآب بطريق الاتحاد الذاتي بسبب البساطة الالهية لكنه ليس يلزم من ذلك جوازا اطلاقها عليه لاختلفا طريقة دلالتها وهذا الاعتراض يتجه على تلك الاشياء التي يحمل احدها على الآخر حمل الكلي على الجزئي .

وعلى الخامس بان الفرق بين الاسماء الموصوفة والصفات ان الموصوفات تدل على الاشخاص الموصوفة لما بخلاف الصفات فانها تثبت للموصوف ما تدل عليه ومن ثم فالسفاطة يقولون ان الموصوفات تدل على الاشخاص واما الصفات فلا تدل على الاشخاص بل تجمع بينها وبين معاني اخرى وعلى هذا فالاسماء الاقنومية الموصوفة يجوز حملها على الذات بسبب الاتحاد الحقيقي وليس يلزم ان الخاصة الاقنومية الممتازة تخص الذات بل تثبت للشخص المدلول عليه بالاسم الموصوف . واما الصفات الوسية والاقنومية فلا يجوز حملها على الذات الا بضميمة موصوف فلا يجوز ان نقول ان الذات مولدة ويجوز مع ذلك ان نقول ان الذات شيء مولد . او انه مولد اذا كان الشيء والاله مطلقين على الاقنوم لعل الذات . فاذا لا تناقض في قولنا ان الذات شيء مولد وشيء غير مولد لا انطلاق الشيء في الاول على الاقنوم وفي الثاني على الذات

وعلى السادس بان الالهية من حيث هي واحدة في اشخاص متكثرة توافق على

نحو ما صورة اسم الجنس الجمعي وعليه فاذا قيل آلب هو مبدأ الالهية كلها صح اخذها بمعنى مجموع الاقانيم اي من حيث ان الآب هو المبدأ في جميع الاقانيم الالهية وليس يلزم ان يكون مبدأ لنفسه فهو كما يقال لواحد من الشعب رئيس الشعب كله وليس مع ذلك رئيس نفسه. او يقال انه مبدأ الالهية كلها لا لانه يولدها او ينفعها بل لانه يُشرك فيها بالتوليد والنفع

الفصل السادس

مل يجوز حمل الاقانيم على الاسماء الذاتية

ينحط الى السادس بان يقال: يظهر ان الاقانيم لا يجوز حملها على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق بحيث يقال الله ثلاثة اقانيم والله هو الثالث فان قولنا: الانسان هو كل انسان: قضية كاذبة لامتناع صدقها في حق احد الاشخاص اذ ليس سقراط كل انسان ولا افلاطون ولا واحد غيرهما. وكذا قولنا الله هو الثالث يمتنع صدقه في احد اشخاص الطبيعة الالهية اذ ليس الآب هو الثالث ولا الابن ولا الروح القدس. فاذا قولنا: الله هو الثالث: قضية كاذبة

٢ وايضاً ان الجزئيات لا تحمل على كلياتها الا بالعرض كما اذا قلت الحيوان انسان لانه يعرض لحيوان ان يكون انساناً. ونفخ الله بالنسبة الى الاقانيم الثلاثة كالكلي بالنسبة الى الجزئيات كما قال اللمشتي في كتاب الدين المستقيم ا و ٣ ب ٤. فاذا يظهر انه لا يجوز حمل اسماء الاقانيم على اسم الله الا بالعرض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٢ في الايمان «نؤمن ان الله الواحد ثالث واحد للاسم الالهي»

والجواب ان يقال انه وان لم يجوز حمل الصفات الاقنومية او الوسمية على الذات كما مر في الفصل السابق الا ان ذلك يجوز في الموصوفات بسبب الاتحاد الحقيقي بين الذات والاقنوم والذات الالهية ليست متحدة حقيقة مع اقنوم واحد فقط بل

مع الثلاثة فيجوز اذن حمل الاقنوم الواحد والاقنومين والثلاثة عليها كما لو قلنا : الذات هي الآب والابن والروح القدس : ولما كان لفظ الله له من نفسه ان يطلق على الذات كما مر في ف ٤ من هذا البحث كان قولنا : الله ثلاثة اقانيم : صادقاً كما ان قولنا : الذات ثلاثة اقانيم : صادقٌ

اذاً اجيب على الاول بان لفظ الانسان له من نفسه ان يطلق على الاقنوم وليس له ان يطلق على الطبيعة العامة الا من القرينة كما اسلفنا آنفاً في المحل المذكور ولذا كان قولنا الانسان هو كل انسان كاذباً اذ يمنع صدق ذلك على احد الاشخاص واما لفظ الله فله من نفسه ان يطلق على الذات ولذا فقولنا : الله هو الثالث : وان لم يصدق بالنظر الى احد اشخاص الطبيعة الالهية الا انه صادق بالنظر الى الذات ولم يعتبر ذلك بريتانوس فمنعه على الاطلاق

وعلى الثاني بانه متى قيل الله او الذات الالهية هو الآب كان ذلك الحمل باعتبار الاتحاد لا من قيل حمل الجزئي على الكلي اذ ليس في الله كليٌ وجزئيٌ . فاذاً كما ان قولنا : الآب هو الله : هو بالذات كذلك قولنا : الله هو الآب : هو بالذات وليس بالعرض بوجه من الوجوه

الفصل السابع

هل يجب تخصيص الاسماء الذاتية بالاقانيم

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية لا يجب تخصيصها بالاقانيم لان كل ما يمكن ان يودي الى الضلال في الايمان يجب التجافي عنه في الله فقد قال ايرونييموس ان عدم احكام استعمال الالفاظ يودي الى الابتداع . وتخصيص الاسماء المشتركة بين الاقانيم الثلاثة باحدها قد يودي الى الضلال في الايمان لان ذلك يوهم اما انها لا تلائم الا ذلك الاقنوم المخصصة به فقط او انها به انسب منها بالاقنومين الآخرين . فاذاً ليس يجب تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم

٢ وايضاً ان الصفات الذاتية المقولة بالمواطأة تدل بطريق الصورة . وليس احداً الاقانيم كالصورة بالنسبة الى الآخر اذ الصورة لا تمتاز بالشخص عما هي صورته . فاذا الصفات الذاتية ولا سيما المقولة بالمواطأة ليس يجب تخصيصها بالاقانيم

٣ وايضاً ان الخاص منقسم على المخصص لانه داخل في حقيقته . والصفات الذاتية منقسمة بحسب طريقة التعقل على الاقانيم تقدم العام على الخاص . فاذا ليس يجب ان تكون مخصصة بالاقانيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١: ٢٤ « المسيح قوة الله وحكمة الله » والجواب ان يقال قد كان ملائماً لايضاح الايمان تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم لان ثلوث الاقانيم وان تعذر اثباته بالبرهان كما مر في مب ٣٢ ف ١ الا انه ينبغي بيانه بما هو اوضح . والصفات الذاتية اوضح لعقلنا من خواص الاقانيم لانتنا من المخلوقات التي منها تقتبس المعرفة انما نقدر ان نتوصل بتاكيد الى معرفة الصفات الذاتية لا الى معرفة الخواص الاقنومية كما مر في الموضع المشار اليه . فاذا كما نستخدم لايضاح الاقانيم الالهية ما نجد لها في المخلوقات من شبه الاثر او الصورة كذلك نستخدم الصفات الذاتية وهذا لايضاح للاقانيم بالصفات الذاتية يدعى تخصيصاً وايضاح الاقانيم الالهية بالصفات الذاتية يمكن ان يكون على ضربين احدهما بطريق المشابهة كتخصيص ما يرجع الى العقل بالابن الذي يصدر بطريق العقل كالكلمة والثاني بطريق المباينة كتخصيص القوة بالآب كما قال اوغسطينوس دفعاً لتوهم ما يحصل عندنا عادة من ضعف الآباء بالهرم عن الله

اذاً اجيب على الاول بان الصفات الذاتية لا تخص بالاقانيم بمعنى انها خواص لها بل لايضاحها بطريق المشابهة او المباينة على ما مر في جرم الفصل فلا يلزم من ذلك ضلال في الايمان بل بالاحرى ايضاح للحق

وعلى الثاني بانه لو كانت الصفات الذاتية تخص بالاقانيم بحيث تكون خواص

لها لكان يلزم كون احدا الاقانيم كالصورة بالنسبة الى الآخر وهذا قد منعه اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٢ حيث بين ان الآب ليس حكيماً بالحكمة التي ولدها كأن الابن وحده هو الحكمة بحيث ان الحكمة تقال على الآب والابن معاً فقط لا على الآب دون الابن بل الابن يقال له حكمة الآب لانه هو الحكمة الصادرة عن الآب الحكمة فكل منهما حكمة بنفسه وكلاهما معاً حكمة واحدة . فإذا ليس الآب حكيماً بالحكمة التي ولدها بل بالحكمة التي هي ذاته

وعلى الثالث بان الصفة الذاتية وان كانت باعتبار حقيقتها الخاصة متقدمة بحسب طريقة التعقل على الاقنوم الا انه من حيث تضمنها حقيقة المخصص لا يمنع ان يكون الخاص بالاقنوم متقدماً على المخصص به كما ان اللون متأخر عن الجسم من حيث هو جسم الا انه متقدم طبعاً على الجسم الايض من حيث هو ايض

الفصل الثامن

هل اصاب الائمة المتدسون في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقانيم

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الائمة المقدسين لم يصيبوا في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقانيم فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ «الازلية في الآب والشكل في الصورة والاستعمال في الموهبة» وقد اتى في كلامه هذا بثلاثة اسماء خاصة بالاقانيم وهي الآب والصورة الخاصة بالابن كما مر في مب ٣٥ ف ٢ والموهبة الخاصة بالروح القدس كما مر في مب ٣٨ ف ٢ وقد اتى فيه ايضاً بثلاثة مخصصات فانه خصص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس وليس ذلك صواباً فيما يظهر لان الازلية تفيد استمرار الوجود والشكل هو مبدأ الوجود والاستعمال يرجع الى الفعل في ما يظهر . والذات والفعل لم يردا مخصصين باقنوم . فإذا تخصصيص الصفات بالاقانيم خارج عن الصواب في ما يظهر

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ «في الآب الوحدة

وفي الابن المساواة وفي الروح القدس اتفاق المساواة والوحدة» وليس هذا صواباً فيما يظهر اذ ليس يسى اقنوم حقيقة بما هو مخصص بالآخر فليس الآب حكيماً بالحكمة المولودة كما مر في الفصل السابق وفي مب ٢٧ ف ٢ بل هذه الثلاثة جميعها واحد بسبب الآب وجميعها متساوية بسبب الابن وجميعها مرتبطة بسبب الروح القدس كما قال اوغسطينوس في المحل المذكور. فإذا ليس تخصيصها بالاقانيم صواباً ٣ وايضاً ان القوة تنسب الى الآب والحكمة الى الابن والخيرية الى الروح القدس كما في اوغسطينوس. ويظهر ان هذا غير صواب لان القدرة ترجع الى القوة وقد وردت مخصصة بالابن كقوله في ا كور ١: ٢٤ «المسيح قدرة الله» وبالروح القدس كقول لوقا ١٩: ٦ «ان قدرة كانت تخرج منه وتبرئ الجميع» فإذا ليس يجب تخصيص القوة بالآب

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ١٠ «ليس يجب فهم قول الرسول منهوبه وفيه على وجه الاختلاط فهو قد قال منه باعتبار الآب وبه باعتبار الابن وفيه باعتبار الروح القدس» وليس هذا صواباً في ما يظهر لان قوله فيه يفيد في ما يظهر نسبة العلة الغائية التي هي أولى العلل فكان يجب تخصيص هذه النسبة العلية بالآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ

٥ وايضاً قد ورد الحق مخصصاً بالابن كقوله في يو ١٤: ٦ «انا الطريق والحق والحياة» ومثله سفر الحياة كقوله في مز ٣٩: ٩ «قد كتب عني في رأس الكتاب» اي عند الآب الذي هو رأس كما قال الشارح وكذا الموجود فقد كتب الشارح على قول اش ١: ٦٥ «هاهنا الأمة» مانصه «ان المتكلم هو الابن الذي قال لموسى انا هو الموجود» وهذه الاسماء يظهر انها خاصة بالابن لا مخصصة به اما الحق فلأنه شبه الاعظم بالمبدأ عارياً عن كل مباينة كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٦ وهكذا يظهر انه انما يلائم بالخصوص الابن الذي له مبدأ. واما سفر

الحياة فلا أنه يدل على موجود من آخر لان كل سفر فهو يكتب من كاتب . واما
الموجود فلا أنه لو كان القائل لموسى « انا هو الموجود » هو الثالث اذا لاستطاع
موسى ان يقول « ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني اليكم » فاذا
كان يستطيع ايضا ان يقول « ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني
اليكم » مشيراً بذلك الى اقنوم معين وهذا باطل اذ ليس اقنوم آبا وابنا وروحاً
قدساً . فاذا ليس يجوز كون الموجود عاماً للثالث بل هو خاص بالابن

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي يهتدي بالخلوقات الى معرفة الله يجب ان
يعتبر الله بحسب الطريقة التي يستفيد بها من المخلوقات . ونحن اذا اعتبرنا خلقاً ما
ظهر لنا فيها اربعة امور مترتبة فان الشيء يُعتبر أولاً على الاطلاق من حيث هو
موجوداً ما . وثانياً من حيث هو واحد . وثالثاً من حيث ان فيه قدرة على الفعل
والثأثير . ورابعاً من حيث نسبته الى المخلوقات . فلذا هذه الاعتبارات الاربعة
تعرض لنا في الله ايضاً

فاولاً بالاعتبار الاول الذي به يُعتبر الله على الاطلاق بحسب وجوده يؤخذ تخصيص
ايلاد يوس الذي بحسبه تُخصّص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح
القدس اما الازلية فلانها من حيث تدل على وجود غير مبتدأ لها شبه بما هو خاص
بالآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ واما الشكل او الجمال فلان له شبهاً بما هو خاص
بالابن لان الجمال يقتضي ثلاثة الاول التمام او الكمال اذ الاشياء الناقصة قيصة
بمجرد نقصها . والثاني التناسب الواجب او المطابقة . والثالث الإشراق لان ما كان
لونه لامعاً يدعى جميلاً فالاول شبيه بما هو خاص بالابن من حيث هو الابن الحاصل
في نفسه على طبيعة الآب بالحقيقة والكمال وقد اشار الى ذلك اوغسطينوس بقوله
في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « حيث (يعني في الابن) الحياة العظمى والكمال »
والثاني موافق لما هو خاص بالابن من حيث هو صورة الآب الظاهرة ومن ثم نرى

ان صورة يقال لها جملة متى مثلت شيئاً تمثيلاً كاملاً ولو كان ذلك الشيء فيياً
في نفسه وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في الموضع المشار اليه قريباً « حيث
الموافقة العظيمة والمساواة الأولى » والثالث موافقاً هو خاص بالابن من حيث هو
الكلمة التي هي نور العقل وضيأوه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٣
وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في المحل المذكور « كالكلية الكلمة التي لا
يفوتها شيء وكصناعة ما لله القادر على كل شيء » واما الاستعمال فلانه يشبه ما هو
خاص بالروح القدس اذا أخذ بالفساحة بحسب تضمنه معنى التمتع من حيث ان
الاستعمال هو اتخاذ شيء بقوة الارادة والتمتع هو استعماله بفرح كما قال اوغسطينوس
في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ وعلى هذا فالاستعمال الذي به يتمتع كل من الآب
والابن بالآخر موافق ما هو خاص بالروح القدس من حيث هو محبة وهذا ما اراده
اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « تلك المحبة واللذة والسعادة تدعى
منه استعمالاً » واما الاستعمال الذي به يتمتع نحن بالله فانه يشبه الخاص بالروح
القدس من حيث هو موهبة وهذا قد اوضحه اوغسطينوس بقوله في المحل المار « ان
الروح القدس في الثالث هو لذة الوالد والمولود الفائضة علينا او على المخلوقات بساحة
وسعة عظيمة » وبذلك يتضح وجه نسبة الازلية والشكل والاستعمال الى الاقانيم
اي تخصيصها بها بخلاف الذات والفعل فانها لعمومها ليس في حقيقتها ما يشبه
خواص الاقانيم

وثانياً اما الاعتبار الثاني الذي به يعتبر الله فمن حيث هو واحد وبهذا الاعتبار
قد خصص القديس اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ابه الوحدةانية بالآب
والمساواة بالابن والاتفاق او الارتباط بالروح القدس ومن المبين ان هذه الثلاثة تنفيذ
الوحدة ولكن على انحاء مختلفة لان الوحدةانية تقال على الاطلاق دون استلزام شيء آخر
ولذا تخصص بالآب الذي لا يستلزم قبله اقنوماً آخر لكونه مبدأ لامن مبدأ والمساواة

تفيد الوحدة بالنسبة الى آخر لان المساوي ما اتحد مع آخر بالكم ولذا تُخصّص بالابن الذي هو مبدأ من مبدأ . والارتباط يفيد وحدة اثنين ولذا يخصّص بالروح القدس لكونه من اثنين وبهذا المعنى يمكن فهم ما قاله اوغسطينوس في المحل المار قرياً وهو «الثلاثة واحد بسبب الآب ومتساوية بسبب الابن ومرتبطة بسبب الروح القدس» فواضح ان كل شيء يُنسب الى ما يوجد فيه أولاً كما ان جميع الموجودات السافلة يقال لها حية بسبب النفس النامية القائم فيها أولاً حقيقة الحياة في هذه الموجودات والوحدانية توجد اول الامر في اقنوم الآب حتى على فرض المحال من عدم وجود الاقنومين الآخرين ولذا كان الاقنومان الباقيان يستفيدان الوحدانية من الآب ولكن لو ارتفع وجود الاقنومين الآخرين لارتفعت المساواة عن الآب ومتى وُجد الابن وُجدت في المحال المساواة ولذا يقال ان الثلاثة متساوية بسبب الابن لا بمعنى ان الابن هو مبدأ مساواة الآب بل لانه لو لم يكن الابن مساوياً للآب لامتنع وصف الآب بالمساواة لان مساواته تعتبر أولاً للابن اذ ان كون الروح القدس ايضاً مساوياً للآب انما هو حاصل له من الابن . وكذا لو ارتفع وجود الروح القدس الذي هو رابطة الاثنين لامتنع تعقل وحدة الارتباط بين الآب والابن ولذا يقال ان الثلاثة مرتبطة بسبب الروح القدس لانه متى وجد الروح القدس توجد حقيقة الارتباط في الاقانيم الالهية وعليه يجوز وصف الآب والابن بالارتباط وثالثاً بحسب الاعتبار الثالث الذي به يُعتبر في الله قدرة كافية على التأثير يقال انه يؤخذ التخصيص الثالث اي تخصيص القوة والحكمة والخيرية وهذا التخصيص هو بحسب اعتبار المشابهة اذا اعتبر في الاقانيم الالهية وبحسب اعتبار المباينة اذا اعتبر في المخلوقات لان القوة تتضمن حقيقة المبدأ في شبه الآب السماوي الذي هو مبدأ الالهية كلها الا انها قد لا توجد احياناً في الآب الارضي بسبب الهرم والحكمة تشبه الابن السماوي من حيث هو كلمة اذ ليست الكلمة شيئاً سوى

صورة الحكمة الا انها قد لا توجد احياناً في الابن الارضي بسبب قلة الزمان والخيرية لكونها سبب المحبة وموضوعها تشبهاً للروح الالهي الذي هو المحبة الا انها منافرة للروح الارضي في ما يظهر بحسب كونه متضمناً نوعاً من القسر والدفع كقول اش ٤: ٢٥ «روح المعتزين كان كالسيل المندفع على الحائط» واما القدرة فتخصص بالابن والروح القدس لا بحسبها يقال قدرة لقوة الشيء بل بحسبها يقال احياناً قدرة لما يصدر عن قوة الشيء كما نقول لفعل ما من افعال القدرة انه قدرة فاعل ما

وربما بحسب الاعتبار الرابع الذي به يعتبر الله من جهة نسبته الى معلولاته يؤخذ ذلك التخصيص بلفظ منه وبه وفيه لان من قد تفيد نسبة العلة المادية التي لا محل لها في الله وقد تفيد نسبة العلة الفاعلية التي تلائم الله باعتبار قوته الفاعلية فهي اذا تخصص بالآب كالقوة. واما الباء فقد تفيد العلة المتوسطة كما نقول ان الصانع يعمل بالمطرقة وهكذا لا تكون مخصصة بالابن بل خاصة به كقول يو ٣: ١ «كل به كُون» ليس لان الابن آله بل لكونه مبداً من مبداً وقد تفيد نسبة الصورة التي بها يعمل الفاعل كما نقول ان الصانع يعمل بالصناعة فاذا كما ان الحكمة والصناعة تخصصان بالابن كذلك يخص به لفظ به. واما في فانها تدل بالخصوص على نسبة الحاوي والله يحوي الاشياء على نحوين اولاً بحسب اشباهها من حيث هي حاصلة في علمه وهكذا يكون لفظ فيه مخصصاً بالابن وثانياً من حيث يحفظ الاشياء ويصيرها بخبرته سائناً اياها الى الغاية الملائمة وهكذا يخص لفظ فيه بالروح القدس كالخيرية لا يقال ان نسبة العلة الفاعلية لكونها أولى العلة يجب تخصيصها بالآب الذي هو مبداً لا من مبداً لان الاقنومين الالهيين اللذين مبدؤهما الآب لا يصدران صدوراً الى غاية لان كلا منهما هو الغاية المقصود بل صدوراً طبيعياً وهو يرجع بالاحرى الى حقيقة القوة الطبيعية في ما يظهر — واما بقية الصفات فيتبني ان يقال فيها

ان الحق لكونه يرجع الى العقل كما مر في مب ١٦ ف ١ يُخصّص بالابن وليس
 خاصاً به لجواز اعتباره من حيث هو في العقل ومن حيث هو في الخارج فاذا كما
 ان العقل والخارج المأخوذ بحسب الذات ذاتيان لا اقنوميان كذلك الحق ايضاً
 وتعريف اوغسطينوس له المورد في الاعتراض انما هو بحسب تخصيصه بالابن . واما
 سفر الحياة فانه يدل قصداً على المعرفة وتبعاً على الحياة لانه معرفة الله بالذين
 سيفوزون بالحياة الخالدة كما مر في مب ٢٤ ف ١ فهو اذا يُخصّص بالابن وان كانت
 الحياة تُخصّص بالروح القدس من حيث يفيد حركة باطنية وهكذا توافق الخاص
 بالروح من حيث هو محبة . واما الكتابة من الغير فليست من حقيقة الكتاب بما هو
 كتاب بل بما هو مصنوع . ما فهو اذا ليس يفيد الاصل وليس اقنومياً بل يُخصّص
 بالاقنوم . واما اسم الموجود فيخصّص باقنوم الابن لا باعتبار حقيقة الخاصة بل باعتبار
 القرينة اي من حيث ان كلام الله لموسى كان فيه رمز الى تحرير الجنس البشري
 الذي تم بالابن ومع ذلك فباعتبار ان ال الموصولة في الموجود قد تؤخذ بالاضافة
 يمكن نسبتها احياناً الى اقنوم الابن فتؤخذ باعتبار الاقنوم كما اذا قيل الابن هو
 المولود الموجود واما اذا اخذت على الاطلاق فهي اسم ذاتي . واما هذا الاشارية فهي
 وان ظهر بحسب الاصول اللغوية انها ترجع الى اقنوم معين الا ان كل شيء قابل
 الاشارة يجوز بحسب الاصول اللغوية ان يشار اليه وان لم يكن في الحقيقة اقنوماً
 لاننا نقول هذا الحجر وهذا الحمار . فاذا يجوز بحسب الاصول اللغوية ايضاً ان
 يشار بها الى الذات الالهية من حيث يعبر عنها بلفظ الله كقوله في خر ١٥: ٢ « هذا
 الالهى قاياه امجد »



الْمَبْحَثُ الْمَتَمُّ أَرْبَعِينَ

في الاقنوم بالنسبة الى الاضافات او الخواص — وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في الاقنوم بالنسبة الى الاضافات او الخواص والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الاضافة هي نفس الاقنوم — ٢ في ان الاضافات هل تميز الاقنوم وتنفو مها — ٣ في انه اذا جُرِدَت الاضافات بالعقل عن الاقنوم هل تبني الاستمرات متمايزة — ٤ في ان الاضافات هل تقتضي تقدم افعال الاقنوم بحسب العقل او بالعكس

الفصل الاول

هل الاضافة هي نفس الاقنوم

يُخْطِئُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس الاقنوم لان كل شيئين هما واحدٌ بعينه فانها اذا تكثرت احدهما يتكثر الآخر . ويحدث ان يكون في اقنوم واحد اضافات متكررة لوجود الابوة والنفع المشترك في اقنوم الآب وان يكون ايضاً اضافة واحدة في اقنومين كوجود النفع المشترك في اقنوم الآب والابن . فاذا ليست الاضافة نفس الاقنوم

٢ وايضاً ليس يوجد شيء في نفسه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٢٤ والاضافة موجودة في الاقنوم ولا يجوز ان يقال ان ذلك باعتبار الاتحاد للزوم وجودها في الذات ايضاً . فاذا ليست الاضافة او الخاصة نفس الاقنوم في الله

٣ وايضاً كل شيئين هما واحدٌ بعينه فهما بحيث ان كل ما يحمل على احدهما يحمل على الآخر . وليس كل ما يحمل على الاقنوم يحمل على الخاصة لاننا نقول ان الآب يولد ولا نقول ان الابوة مولدة . فاذا ليست الخاصة نفس الاقنوم في الله

لكن يعارض ذلك ان ليس تمايز في الله بين ما هو وما به كما قال بولسيوس في كتاب الاسايح . والآب آبٌ بالابوة . فهو اذا نفس الابوة وكذلك سائر الخواص هي عين الاقنوم

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فمنهم من ذهب الى ان الخواص ليست
نفس الاقانيم ولا موجودة في الاقانيم والذي حملهم على هذا القول طريقة دلالة
الاضافات التي لا تدل على وجود في شيء بل بالاحرى بالقياس الى شيء ولذلك قالوا
ان الاضافات مصاحبة كما مر بسط ذلك في مب ٢٨ ف ٢ الا انه لما كانت
الاضافة من حيث هي شيء في الله هي نفس الذات الالهية والذات هي نفس الاقنوم
كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ١ يجب كون الاضافة هي نفس الاقنوم .
ومنهم من اعتبر هذا الاتحاد فذهب الى ان الخواص هي نفس الاقانيم لا موجودة في
الاقانيم لانهم لم يكونوا يُثبتون الخواص في الله الا بحسب ظاهر الكلام كما مر في
مب ٣٢ ف ٢ ولكن لابد من اثبات الخواص في الله كما اسلفنا في المحل المذكور
وهي يُعبر عنها بوجه المواطأة على انها بمنزلة صور للاقانيم ولما كان من شأن الصورة ان
تكون موجودة في ما هي صورته وجب القول بان الخواص موجودة في الاقانيم وانها
مع ذلك نفس الاقانيم كما نقول ان الذات موجودة في الله وهي مع ذلك نفس الله
اذا اُجيب على الاول بان الاقنوم والخاصة متحدان حقيقة ولكنهما متغايران اعتباراً
فلا يلزم من تكثر احدهما تكثر الآخر لكن يجب ان يلاحظ انه بسبب البساطة
الالهية يعتبر ضربان من الاتحاد الحقيقي في الله بين الاشياء المتغايرة في المخلوقات
لانه اذ كانت البساطة الالهية مُخرجة لتركيب الصورة والمادة يلزم ان المقول بالمواطأة
والمقول بالاشتقاق واحد بعينه في الله كالألوهية والله واذا كانت مُخرجة لتركيب
المحل والعرض يلزم ان كل ما يوصف به الله فهو ذاته ولهذا كانت الحكمة والقدرة
شيئاً واحداً بعينه في الله لان كليهما الذات الالهية . والخاصة بحسب كلا هذين
الضربين من الاتحاد هي نفس الاقنوم في الله لان الخواص الاقنومية هي عين الاقانيم
من جهة ان المقول بالمواطأة هو عين المقول بالاشتقاق لانها اقانيم قائمة بانفسها كما
ان الابوة هي عين الآب والبنوة هي عين الابن والانبثاق هو عين الروح القدس .

واما الخواص الغير الاقنومية فهي عين الاقائيم باعتبار الضرب الثاني من الاتحاد الذي بحسبه يكون كل ما يوصف به الله هو ذاته. وهكذا اذا فالنفع المشترك هو نفس اقنوم الآب ونفس اقنوم الابن لا بمعنى انه اقنوم واحد قائم بنفسه بل بمعنى انه خاصة واحدة موجودة في هذين الاقنومين كوجود ذات واحدة فيهما على ما مر في مب ٣٠ ف ٢

وعلى الثاني بانه يقال ان الخواص موجودة في الذات بطريقة الاتحاد فقط واما في الاقائيم فبطريقة الاتحاد لا حقيقة بل باعتبار طريقة الدلالة كوجود الصورة في الشخص ولذا كانت الخواص تعين الاقائيم وتميزها دون الذات وعلى الثالث بان الاوصاف والكلمات الوسمية تدل على الافعال الوسمية والافعال تُسند الى الاشخاص. والخواص ليست تدل كالأشخاص بل كصورة الأشخاص ولذا كانت طريقة الدلالة تمنع من حمل الاوصاف والكلمات الوسمية على الخواص

الفصل الثاني

هل تمايز الاقائيم بالاضافات

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقائيم لا تمايز بالاضافات لان البسائط تمايز بانفسها. والاقائيم في غاية البساطة. فاذا تمايز بانفسها لا بالاضافات ٢ وايضاً لا تمايز صورة الابحسب جنسها فلا يمتاز الابيض عن الاسود الا بحسب الكيف. والابستري يراد به شخص في جنس الجوهر. فاذا ليس يجوز تمايز الابستريات بالاضافات

٣ وايضاً ان المطلق متقدم على المضاف. والتمايز الاول هو تمايز الاقائيم الالهية. فاذا الاقائيم الالهية لا تمايز بالاضافات

٤ وايضاً ما يستلزم تقدم التمايز يمتنع ان يكون مبداء الاول. والاضافة تستلزم تقدم التمايز لاخذه في حدها لان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى النير. فاذا

المبدأ الأول المميز في الله يمتنع ان يكون الاضافة
لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث « ان الاضافة وحدها تكثير
ثالث الاقنيم الالهية »

والجواب ان يقال ان كل متكثير فيه شيء مشترك فيجب التماس مميز فيه
فاذا لما كانت الاقنيم الالهية متفقة في وحدانية الذات كان لابد من التماس شيء
تتميز به حتى تكون متكثرة . والاقنيم الالهية يوجد فيها امران تمايز بحسبها وهما
الاصل والاضافة وهذان وان لم يتمايزا حقيقة لكنهما متمايزان بحسب طريقة
الدلالة لان الاصل يدل عليه بطريقة الفعل كالنوليد والاضافة يدل عليها بطريقة
الصورة كالابوة - اذا لما لاحظ بعض ان الاضافة تلحق الفعل ذهبوا الى ان الاستتريات
في الله تتميز بالاصل فيكون الآب ممتازا عن الابن من حيث هو والد والابن
مولود . واما الاضافات او الخواص فهي توضح بالتبعية تمايزات الاستتريات او
الاقنيم كما ان الخواص في المخلوقات توضح تمايزات الاشخاص التي تحصل بالمبادئ
المادية . ولكن هذا القول غير مستقيم لامرين اما اولاً فلانه لابد لتعقل شيئين
تتمايزين من تعقل تمايزهما بشيء باطن فيهما كالمادة او الصورة في المخلوقات . واصل
شيء ما ليس يُعقل كشيء باطن له بل كسيل من الشيء او الى الشيء كما ان النوليد
يُعقل كسيل ما الى الشيء المتولد وكصادر عن المولد . فاذا ليس يجوز ان يكون
الشيء المتولد والمولد متميزين بالنوليد وحده بل لابد ان يُعقل فيهما تلك الاشياء
التي يتميزان بها . ولا يمكن ان يُعقل في الاقنوم الالهي شيء غير الذات والاضافة
او الخاصة . فاذا لما كانت الاقنيم مشتركة في الذات بقي انها تتميز بالاضافات .
واما ثانياً فلان التمايز في الاقنيم الالهية لا يجب ان يُعقل كما يُعقل ان شيئا مشتركا
يتميز لان الذات المشتركة تبقى غير متجزئة بل يجب ان تكون المميزات مقومة
للأشياء المتميزة . والاضافات او الخواص تميز او تقوم الاستتريات او الاقنيم من

من حيث هي عين الاقائم القائمة بانفسها كما ان الابوة هي الآب والبنوة هي الابن لعدم التباين في الله بين ما يحمل مواطأة وما يحمل اشتقاقاً. وتقوم الایستري او الاقنوم منافع لحقيقة الاصل لانه اذا أخذ بالمعنى الفعلي فهو يعقل كصادر عن الاقنوم القائم بنفسه فهو اذا استلزم تقدمه واذا أخذ بالمعنى الانتعالي كالولادة فهو يعقل كسبيل الى الاقنوم القائم بنفسه لا كقوم له ولذلك فالاشبه ان يقال ان الاقائم او الایستريات تمايز بالاضافات اولى من تمايزها بالاصل لانها وان كانت تمايز بكلا الامرین الا ان تمايزها بالاضافات اسبق وأصل بحسب طريقة التعقل ولذا فلفظ الآب لا يدل على الخاصة فقط بل على الایستري ايضاً واما لفظ الوالد او المولد فيدل على الخاصة فقط لان لفظ الآب يدل على الاضافة التي هي مميزة ومقومة للاقنوم ولفظ المولد او المتولد فيدل على الاصل الذي ليس مميزاً ومقوماً للاقنوم اذا اجيب على الاول بان الاقائم هي الاضافات القائمة بانفسها فتمايزها بالاضافات لا يناني بساطتها

وعلى الثاني بان الاقائم الالهية لا تمايز في الوجود القائمة فيه بانفسها ولا في شيء مطلق بل بحسب ما يقال به بالقياس الى الغير فقط. فلذا الاضافة كافية في تمايزها

وعلى الثالث بانه كلما كان التمايز اسبق كان اقرب الى الوحدة فيجب ان يكون يسيراً في الغاية ولذا فتمايز الاقائم لا يجب ان يكون الا بما يحصل عنه ايسر تمايز اي بالاضافة

وعلى الرابع بان الاضافة انما تستلزم تقدم التمايز في الاشخاص متى كانت عارضة واما اذا كانت قائمة بنفسها فلا تستلزم ذلك بل يحصل معها التمايز لانه متى قيل ان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى الغير فالمراد بلفظ الغير المضاييف الذي ليس متقدماً بل مصاحباً في الطبيعة

الفصل الثالث

في انه اذا جرّدت الاضافات عقلاً عن الاقائيم هل تبقى الايستزيات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه اذا جرّدت الخواص او الاضافات عقلاً عن الاقائيم تبقى الايستزيات لان ما ينسب اليه شيء بسبب زيادة شيء يمكن تعقله مجرداً عن ذلك الزائد كما ان الانسان يُنسب الى الحيوان بزيادة شيء ويمكن تعقل الحيوان مجرداً عن الناطق . والاقنوم يُنسب الى الايستزي بزيادة شيء عليه لانه ايستزي ممتازٌ بخاصة راجعة الى الشرف . فاذا اذا جرّدت الخاصة الاقنومية عن الاقنوم يبقى تعقل الايستزي

٢ وايضاً ليس الآب آباءً واحداً ما بشيء واحد لانه آبٌ بالابوة فلو كان أحداً ما بها للزم نفي الاحدية عن الابن العاري عن الابوة . فاذا اذا ارتفعت الابوة عن الآب بالعقل بقي كونه أحداً ما . فاذا اذا جرّدت الخاصة عن الاقنوم يبقى الايستزي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١ « ليس قولنا غير مولود هو نفس قولنا آبٌ لانه لو لم يلد الابن لم يكن مانعٌ من ان يقال له غير مولود » وهو لو لم يلد الابن لحلا عن الابوة . فاذا اذا ارتفعت الابوة بقي ايستزي الآب من حيث هو غير مولود

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ « ليس للابن شيء سوى المولود » وهو ابن بالولادة . فاذا اذا ارتفعت البتة لا يبقى ايستزي الابن وقس على ذلك سائر الاقائيم

والجواب ان يقال ان التجريد العقلي على ضربين احدهما تجريد الكلّي عن الجزئي كتجريد الحيوان عن الانسان والثاني تجريد الصورة عن المادة كتجريد صورة الدائرة عقلاً عن كل مادة محسوسة . والفرق بينهما انه في التجريد الذي يحصل بحسب الكلّي والجزئي لا يبقى المجرد عنه في العقل لانه اذا ارتفع فصل النطق عن الانسان

لا يبقى في العقل الانسان بل الحيوان فقط. واما التجريد الذي يعتبر بحسب المادة والصورة فيبقى فيه كلا الطرفين في العقل لانه اذا انتزعت صورة الدائرة من الخماس يبقى في عقلنا كل من تصور الدائرة وتصور الخماس منفصلين. والله وان لم يكن فيه في الحقيقة لا كلي ولا جزئي ولا صورة ولا مادة الا ان فيه بحسب طريقة التعقل ما يشبه ذلك وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٦ ان الكلي هو الجوهر والجزئي هو الايستزي. فاذا اذا اعتبرنا التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي فاذا ارتفعت الخواص يبقى في العقل الذات الكلية لا ايسستزي الآب الذي هو بمنزلة الجزئي. واذا اعتبرنا تجريد الصورة عن المادة فاذا ارتفعت الخواص انبهر الاقنومية يبقى تصور الايستزيات والاقانيم كما انه اذا ارتفع عن الآب كونه غير مولود او نافعاً يبقى ايسستزي الآب او اقنومه واما اذا ارتفعت بالعقل الخاصة الاقنومية فيرتفع تصور الايستزي لان الخواص الاقنومية لا يعقل انها ترد على الايستزيات الالهية كما ترد الصورة على المحل الموجود سابقاً بل تحصل بها الاشخاص من حيث هي اقانيم قائمة بانفسها كما ان الابوة هي نفس الآب لان الايستزي يدل على شيء ممتاز في الله لكونه جوهرًا مفردًا. فاذا لما كانت الاضافة هي التي تميز الايستزيات ونقومها كما مر في الفصل الآنف يلزم انه اذا ارتفعت الاضافات الاقنومية عقلاً عن الاقانيم لا تبقى الايستزيات. ولكن قد مر في الفصل السابق ان بعضاً يقولون ان الايستزيات في الله لا تمايز بالاضافات بل بالاصل فقط بمعنى ان الآب ايسستزي بكونه ليس صادراً عن آخر والابن ايسستزي بكونه صادراً عن آخر بالتوليد واما الاضافات الطارئتكواص راجعة الى الشرف فانها مقومة للحقيقة الاقنوم ولذلك يقال لما اقنومية. فاذا اذا ارتفعت هذه الاضافات عقلاً تبقى الايستزيات لا الاقانيم. الا ان هذا القول باطل لوجهين. اولاً لان الاضافات تميز الايستزيات ونقومها كما مر تحقيقه في الفصل السابق. وثانياً لان كل ايسستزي ذي طبيعة ناطقة فهو

اقنوم كما يتضح من تعريف بوليسيوس الاقنوم في كتاب الطبيعتين حيث قال « الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة ». فاذا لا بد لكون شيء ابيسترياً لا اقنوماً ان يجرد النطق من جهة الطبيعة لا الخاصة من جهة الاقنوم

اذا اجيب على الاول بان الاقنوم لا يزيد على الابيستري خاصة مميزة بالاطلاق بل خاصة مميزة راجعة الى الشرف اذ يجب اعتبار هذا الكل بمقام فصل واحد . والخاصة المميزة ترجع الى الشرف بحسب تعقلها قائمة بنفسها في الطبيعة الناطقة . فاذا اذا ارتفعت الخاصة المميزة عن الاقنوم لا يبقى الابيستري وانما يبقى لو ارتفعت ناطقة الطبيعة لان كلاً من الاقنوم والابستري جوهر مفرد ومن ثم كانت الاضافة المميزة في الله من حقيقة كل منهما

وعلى الثاني بان الآب ليس آباء فقط بالابوة بل اقنوماً واحداً ما او ابيسترياً ايضاً وليس يلزم مع ذلك ان الابن ليس واحداً ما او ابيسترياً كما ليس يلزم انه ليس اقنوماً وعلى الثالث بان اوغسطينوس لم يرد انه اذا ارتفعت الابوة يبقى ابيستري الآب من حيث هو غير مولود كما انما عدم الولادة مقومٌ ومميزٌ لابيستري الآب فان هذا ممتنع لان غير المولود ليس يثبت شيئاً لكنه يقال بالنفي كما قال هو نفسه بل انما يتكلم بالاجمال اذ ليس كل غير مولود آباءً ومن ثم فاذا ارتفعت الابوة لا يبقى في الله ابيستري الآب بحيث يمتاز عن الاقنومين الآخرين بل بحيث يمتاز عن المخلوقات كما يتصور اليهود

الفصل الرابع

هل الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص

يُنحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص فقد قال معلم الاحكام في تم ٢٧ حكم ١ « هو آباء دائماً لانه ولد الابن دائماً » وهكذا يظهر ان التوليد متقدم عقلاً على الابوة

٢ وايضاً ان كل اضافة فهي تستلزم في العقل تقدم ما تنبني عليه كما تستلزم المساواة
تقدم الكم . والابوة اضافة مبنية على الفعل الذي هو التوليد فهي اذا تستلزم تقدم التوليد
٣ وايضاً ان التوليد الفعلي بالنسبة الى الابوة كالولادة بالنسبة الى البنوة . والبنوة
تستلزم تقدم الولادة لان الابن انما هو ابن لكونه مولوداً . فاذا كذلك الابوة تستلزم
تقدم التوليد

لكن يعارض ذلك ان التوليد هو فعل اقنوم الآب . والابوة مقومة لا قنوم الآب
فهي اذا مقدمة عقلاً على التوليد

والجواب ان يقال انه اذا اعتبرنا مذهب القائلين بان الخواص لا تميز الايستريات
ونقومها بل توضح الايستريات المتمايزة والمتقومة وجب القول مطلقاً بان الاضافات
لاحقة عقلاً للافعال الوسيية بحيث يجوز ان يقال مطلقاً ان الآب أب لكونه يلد
واما اذا اعتبرنا ان الاضافات تميز الايستريات في الله ونقومها وجب التفصيل لان
الاصل يُعقل في الله بالمعنى الفعلي والانفعالي فالعنى الفعلي كنسبة التوليد للآب
والنفع المأخوذ بمعنى الفعل الوسي للآب والابن والمعنى الانفعالي كنسبة الولادة للابن
والانبثاق للروح القدس . فالاصول الانفعالية متقدمة مطلقاً في العقل على خواص
الاقنومين المصدرين حتى الاقنومية اذ الاصل الانفعالي يُعقل كسبيل الى الاقنوم
المتقوم بالخاصة وكذا الاصل الفعلي متقدم عقلاً على اضافة الاقنوم المأخوذ الغير
الاقنومية كما ان فعل انفعالي الوسي متقدم عقلاً على الخاصة الاضافية الغير المخصوصة
باسم والمشاركة بين الآب والابن واما خاصة الآب الاقنومية فيجوز اعتبارها على
نحوين . اولاً بما هي اضافة وبهذا الاعتبار تستلزم ايضاً بحسب العقل تقدم الفعل
الوسي لان الاضافة من حيث هي تنبني على الفعل . وثانياً بحسب كونها مقومة
للاقنوم وبهذا الاعتبار يجب ان تكون الاضافة متقدمة عقلاً على الفعل الوسي
كتقدم الاقنوم الفاعل عقلاً على الفعل

إذا اجيب على الاول بان لفظ الآب في قول معلم الاحكام «انما هو آب لانه يولد» مأخوذ بحسب دلالة على الاضافة فقط لا بحسب دلالة على اقنوم قائم بنفسه والا لوجب ان يقال بالعكس انما يولد لكونه آبا

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض متجه على الابوة من حيث هي اضافة لا من حيث هي مقومة للاقنوم

وعلى الثالث بان الولادة هي السبيل الى اقنوم الابن ولذا فهي متقدمة عقلاً على البنوة حتى من حيث هي مقومة لاقنوم الابن واما التوليد الفعلي فيعقل كصادر عن اقنوم الآب ولذلك فهو يستلزم تقدم خاصة الآب الاقنومية

المبحث الحادي والاربعون

في الاقائيم بالنسبة الى الافعال الوسمية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الاقائيم بالنسبة الى الافعال الوسمية والبحث في ذلك بدور على ست مسائل —
١ — هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقائيم — ٢ — هل هذه الافعال اضطرارية او ارادية —
٣ — هل يصدر الاقنوم باعتبار هذه الافعال من لاشيء او من شيء — ٤ — هل يجب ثبات القوة في الله بالنظر الى الافعال الوسمية — ٥ — في ان هذه القوة ما المراد بها — ٦ — هل يجوز وقوع الافعال الوسمية على اقائيم متكررة

الفصل الاول

هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقائيم

يُخْطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية لا يجب اسنادها الى الاقائيم فقد قال بوليسيوس في كتاب اثنالوث «جميع الاجناس متى حملت على الله تتحول الى الجوهر الالهي ما خلا المضافات» والفعل جنس من الاجناس العشرة . فاذا لو اسند فعل ما الى الله لرجع الى ذاته لا الى سمته

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ٤ وه «كل ما يقال على الله
فاما يقال بحسب الجوهر او بحسب الاضافة» وما يرجع الى الجوهر يعبر عنه بالصفات
الذاتية وما يرجع الى الاضافة يعبر عنه باسماء الاقانيم او باسماء الخواص . فاذا ما عدا
هذه ليس يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم
٣ وايضاً من خواص الفعل ان يؤثر من نفسه انفعالاً . والله منزلة عندنا عن
الانفعالات . فلذا يجب تنزيهه عن الافعال الوسمية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ٢ «من خواص
الآب كونه ولد الابن» والتوليد فعل ما . فاذا يجب اثبات الافعال الوسمية في الله
والجواب ان يقال ان التمايز في الاقانيم الالهية يُعتبر بحسب الاصل . والاصل
ليس يمكن تعيينه كما ينبغي الا بعض الافعال . فاذا لم يكن بدليلان رتبة الاصل في
الاقانيم الالهية من اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم

اذا اجيب على الاول بان كل اصل فهو يتعين بفعل ما ورتبة الاصل يمكن
جعلها في الله على ضربين . احدهما بحسب كون الحقيقة تصدر عنه وهذا عام للاقانيم
الثلاثة ولذا كانت الافعال التي تسند الى الله لتعين صدور المخلوقات عنه ترجع الى
الذات . والآخر بتبعية بحسب صدور اقنوم عن اقنوم آخر . فاذا الافعال المعينة لهذه
لرتبة من الاصل تدعى وسمية لان سمات الاقانيم هي نسب الاقانيم بعضها الى بعض كما
يتضح مما مر في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثاني بان الافعال الوسمية انما تمايز اضافات الاقانيم بحسب طريقة الدلالة
فقط واما في الحقيقة فهي هي بعينها من كل وجه ولذا قال المعلم في كتاب الاحكام ١
تم ٢٦ ان التوليد والولادة يقال لهما ايضاً ابوة وبنوة . وليان ذلك فليعتبر ان اصل
شيء من آخر يجب ان يُعرف أولاً من الحركة لانه لا كان شيء ينتقل من حاله
بالحركة فواضح ان ذلك يعرض من علته ما . ولذا كان الفعل بحسب وضعه الاول

يدل على اصل الحركة لانه كما ان الحركة باعتبارها في المتحرك من الغير يقال لها
انفعال كذلك اصل هذه الحركة باعتبار ابتدائها من الغير وانتهائها الى ما يتحرك
يقال لها فعل فاذا ارتفعت الحركة لم يكن الفعل دالاً الاعلى رتبة الاصل باعتبار
صدوره عن علته او مبدا وانتهائه الى ما يصدر عن المبدأ . فاذا لما لم يكن في الله حركة
لم يكن الفعل الاقنومي المصدر اقنوماً الا نسبة المبدأ الى الاقنوم الصادر عن المبدأ
وهذه النسب هي الاضافات او السمات الا انه لما كنا لا نقدر ان نتكلم على الامور
الالهية والعقلية الا بحسب طريقة المحسوسات التي منها تقتصر المعرفة والتي فيها
تكون الافعال والانفعالات من حيث تتضمن الحركة مغيرة للاضافات التي انما
هي لواحق لما وجب ان نعبر عن نسب الاقنوم تارة بطريقة الافعال وتارة بطريقة
الاضافات وهكذا يتضح انها متحدة حقيقة وانما تتاير بحسب وجه الدلالة فقط
وعلى الثالث بان الفعل انما يؤثر من نفسه انفعالا بحسب دلالة على اصل الحركة
وهو ليس يجعل في الاقنوم الالهية بهذا المعنى . فاذا ليس يجعل فيها انفعالات الا
بحسب طريقة التعبير اللغوي فقط كما نقول ان الآب يولد والابن يتولد

الفصل الثاني

هل الافعال الوسمية ارادية

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية ارادية فقد قال ايلاريوس
في كتاب المجامع قاً ٢٥ « الآب لم يلد الابن موجباً بطبعه »
٢ وايضاً قال الرسول في كولو ١: ١٣ « نَقَلْنَا الى ملكوت ابن محبته » والمحبة
خاصة بالارادة . فاذا الابن مولود من الآب بالارادة
٣ وايضاً ليس شيء اعظم في كونه ارادياً من المحبة . والروح القدس يصدر
عن الآب والابن كمحبة . فاذا يصدر بالارادة
٤ وايضاً ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة . وكل كلمة فانها تصدر عن

القائل بالارادة . فإذا الابن يصدر عن الآب بالارادة لا بالطبع
هو ايضاً ما ليس ارادياً فهو اضطراري فلو كان الآب قد ولد الابن لا بالارادة
الزم في ما يظهر انه ولده اضطراراً وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتابه الى
أوروسيموس مب^٧

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في المحل المذكور « ان الآب قد ولد الابن
لا مختاراً ولا موجباً »

والجواب ان يقال ان قولنا ان شيئاً يوجد او يفعل بالارادة يحمل معنيين احدهما
ان تكون الباء للمصاحبة فقط كما اذا قلت انا انسان بارادتي اي اريد ان اكون
انساناً وبهذا المعنى يصح ان يقال ان الآب ولد الابن بالارادة كما هو الله بالارادة
لانه يريد ان يكون الها ويريد ان يلد الابن . والثاني ان تكون الباء للسيببة كما يقال
ان الصانع يعمل بالارادة لان الارادة هي مبدأ العمل وبهذا المعنى يجب ان يقال
ان الآب لم يلد الابن بالارادة بل انما مصدر الخليفة بالارادة . ومن ثم قيل في كتاب
الجامع قاه^٢ « من يقل ان الابن مصنوع بارادة الله كاحد المخلوقات فليكن محروماً »
وبيان ذلك ان الفرق بين الارادة والطبيعة في التأثير ان الطبيعة محدودة الى
واحد والارادة ليست محدودة الى واحد لان المفعول يصدر على شبه الصورة التي
بها يفعل الفاعل . وواضح ان شيئاً واحداً ليس له الأصورة واحدة طبيعية بها يحصل
على الوجود . فهو اذاً يفعل على حسب ما هو موجود . واما الصورة التي بها تفعل الارادة
فليست واحدة فقط بل هي متكررة بتكثر الحقائق المعقولة . فإذا ما يُفعل بالارادة
لا يكون على حسب وجود الفاعل بل على حسب ما يريد الفاعل ويتفعل ان يكون .
فإذا ما يمكن ان يكون كذا او على حال اخرى فمبدؤه الارادة وما لا يمكن ان يكون
الا كذا فمبدؤه الطبيعة . وما يجوز ان يكون كذا او على حال اخرى فهو بعيد عن
الطبيعة الالهية وهو خاص بالخلقة الناطقة . لان الله واجب الوجود لذاته والخلقة

مبدعة من العدم. ولذا لما اراد الاربوسيون ان ينتجوا ان الابن خليفة قالوا ان الباء في قولنا الآب ولد الابن بالارادة للسيية. واما نحن فيجب ان نقول ان الآب ولد الابن بالطبيعة لا بالارادة ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب المجامع متحد ٢٤ « ان ارادة الله آتت كل خليفة جوهرها والولادة الكاملة من الجوهر الغير المنفعل والغير المولود آتت الابن الطبيعة لان جميع المخلوقات قد أبدعت على حسب ارادة الله ان تكون واما الابن المولود من الله فهو قائم بنفسه على حسب ارادة الله موجود» اذا اجيب على الاول بان ذلك النص انما يرد على الذين كانوا يمنعون مصاحبة الارادة الابوية ايضاً في ولادة الابن زعماً بان الآب قد ولد الابن بالطبع بحيث لم يكن له ارادة في ان يلد كما قد نحتل باضطراب طبيعي اموراً كثيرة مضادة لارادتنا كاللوت والهرم وما يشبه ذلك من النقائص وهذا يتضح مما يلي ذلك في المحل المذكور حيث قيل «لان الآب قد ولد الابن لا غير مردي كانه مكره على ذلك او مضطراً اليه بطبعه»

وعلى الثاني بان الرسول يدعو المسيح ابن محبة الله من حيث هو محبوب من الله حباً متجاوز الحد لا بمعنى ان المحبة هي مبدأ توليد الابن وعلى الثالث بان الارادة ايضاً من حيث هي طبيعة ما قد تريد شيئاً بالطبع كما ان ارادة الانسان تميل طبعاً الى السعادة وكذا الله فانه يريد نفسه ويحبها طبعاً واما ما سواه فارادته تتعلق على نحو ما بطرفي وجوده وعدمه دون تعيين كما مر في جرم الفصل وفي مب ١٩ ف ٣. واما الروح القدس فانه يصدر كمحبة من حيث ان الله يحب نفسه فهو اذا يصدر طبعاً وان صدر بطريق الارادة

وعلى الرابع بان التصورات العقلية يرجع فيها ايضاً الى المبادئ الأولى التي تعقل بالطبع والله يعقل نفسه بالطبع وعلى هذا يكون تصور الكلمة الالهية طبعياً وعلى الخامس بانه يقال لشيء ضروري لثاته وضروري لغيره والضروري لغيره

على قسمين احدهما ضروري لعلّة فاعلة وموجبة وبهذا المعنى يقال ضروري لما هو قسري والآخر ضروري لعلّة غائية كما ان ما الى الغاية يقال له ضروري من حيث يمتنع بدونه وجود الغاية او وجودها كما ينبغي . والتوليد الالهي ليس ضرورياً بنحو منهما لان الله ليس لاجل غاية وليس يقع القسر عليه . واما الضروري لذاته فهو ما يمتنع عدم وجوده وبهذا المعنى وجود الله ضروري وتوليد الآب لابن ضروري

الفصل الثالث

هل الافعال الوسيّة في من شيء

يُخطئ الى ثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الوسيّة ليست من شيء لانه لو كان الآب يولد الابن من شيء فاما من نفسه او من شيء غيره فان كان من شيء غيره يلزم ان يكون في الابن شيء اجنبي عن الآب ضرورة ان ما يتولد منه شيء يوجد في المتولد وهذا مناف لقول ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ « ليس فيها مغاير او اجنبي » وان كان يولده من نفسه فلما كان ما يتولد منه شيء ان بقي بعد التوليد يصح حل المتولد عليه كما نقول الانسان ايض لان الانسان يبقى بعد صيرورته من اللا ايض ايض يلزم اما ان الآب لا يبقى بعد توليد الابن او ان الآب هو الابن واللازم باطل . فاذا الآب لم يولد الابن من شيء بل من العدم

٢ وايضاً ما يتولد منه شيء فهو مبدا له فنو كان الآب يولد الابن من ذاته او من طبيعته لكانت ذات الآب او طبيعته مبداً للابن . لاجائز ان تكون مبداً مادياً اذ ليس في الله محل للمادة فهي اذا مبداً فاعلي كما ان المولّد هو مبداً المتولد وهكذا يلزم ان الذات تولّد وهذا قد اُبطال في مب ٣٩ ف ٣

٣ وايضاً قل اوغسطينوس في كتاب ثالث ٧ ب ٦ ان الاقائم الثلاثة ليست من ذات واحدة اذ لاتتأخر بين الذات والاقنوم . واقنوم الابن ليس مغايراً لذات الآب . فاذا ليس من ذات الآب

٤ وايضاً كل خليفة فهي من العدم . والابن يقال له في الكتاب خليفة فقد قيل
 بتم الحكمة المولودة في مي ٥: ٢٤ « اني خرجت من فم العلي بكرة قبل كل خليفة »
 وقيل بعد ذلك بفهما « من البدء وقبل الدهور خلقت » فاذا ليس الابن مولوداً
 من شيء بل من العدم . وهذا الاعتراض يمكن وزوده على الروح القدس ايضاً لقوله
 في زك ١٢: ١ « يقول الرب باسط السماء مؤسس الارض جابل روح الانسان
 فيه » وفي عا ٤: ١٣ على ما في احدى النسخ « انا مكوّن الجبال وخالق روح »
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ١ ب ١
 « الله الآب وحده قد ولد من طبيعته من غير بدء الابن المساوي له »
 والجواب ان يقال ان الابن ليس مولوداً من العدم بل من جوهر الآب فقد
 حققنا في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٣٣ ف ٢ وان الابوة والبنوة والولادة موجودة حقاً
 وحقيقة في الله . والفرق بين التوليد الحقيقي الذي به يصدر صادر على انه ابن
 (بين) الصنع ان الصانع يصنع شيئاً من مادة خارجة كما يصنع النجار الكرسي
 من الخشب والانسان يولد الابن من نفسه وكما ان الصانع المخلوق يصنع شيئاً
 من المادة كذلك الله يصنع من العدم كما سياتي بيانه في مب ٤: ٥ ف لا بمعنى ان
 العدم يصير جوهرًا للشيء بل بمعنى ان جوهر الشيء يصدر كله من دون وجود
 شيء سابق . فاذا لو كان الابن صادراً عن الآب كموجود من العدم لكانت نسبته
 الى الآب نسبة المصنوع الى الصانع وواضح ان هذا لا يفيد لفظ البنوة حقيقة بل
 تشبيهاً فقط . فاذا لو كان ابن الله صادراً عن الآب كموجود من العدم لما كان ابناً
 حقاً وحقيقة وهذا مناف لقوله في ايو ٥: ٢ « ونحن في الاله الحقيقي في ابنه يسوع
 المسيح » . فاذا ابن الله الحقيقي ليس من العدم ولا مصنوعاً بل مولوداً فقط . واما
 تسمية بعض الذين صنعهم الله من العدم ابناء الله فمجاز على نحو من التشبيه بذلك
 الذي هو ابنه حقاً ومن ثم فمن حيث ان ابن الله الحقيقي والطبيعي واحد يقال له

وحيد كقوله في يو ١: ١٨ «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أخير» ومن حيث ان غيره يقال لم أبناء الله بالذخيرة تشبيهاً به يقال له بوجه المجاز بكر كقوله في رو ٨: ٢٩ «الذي سبق فعرفهم سبق فحدد ان يكونوا مشايهين لصورة ابنه حتى يكون بكرًا ما بين أخوة كثيرين» فالخلص اذن من ذلك ان ابن الله مولود من جوهر الآب ولكن لا كما يولد ابن الانسان لان جزء جوهر الانسان المولد يتحول الى جوهر المتولد والطبيعة الالهية غير متجزئة. فاذا من الضرورة ان الآب بتوليد ابنه لم يفرغ فيه جزءاً من طبيعته بل اشركه فيها كلها بحيث لم يبق تمايز بينهما الا بحسب الاصل فقط كما يتضح مما مر في مب ٤٠ ف ٢

إذا اجيب على الاول بان من في قولنا الابن مولود من الآب تدل على مبدأ واليه مشارك في الجوهر لا على مبدأ مادي لان ما يتكون من المادة يتم بتحويل ما يتكون منه الى صورة ما والذات الالهية منزهة عن التحويل وغير قابلة لصورة اخرى وعلى الثاني بان قولنا الابن مولود من ذات الآب يفيد نسبة المبدأ الفاعلي كما فسر المعلم بقوله في تم ٥ حكم ١ الابن مولود من ذات الآب اي من الآب الذات وذلك لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ اب ١٣ «ان قولي من الآب الذات كقولي باوفر صراحة من ذات الآب» الا ان هذا ليس يظهر كافياً لمعنى هذا القول لجواز ان نقول ان الخليقة هي من الله الذات لانها من ذات الله ومن ثم فيجوز ان يقال بخلاف ذلك ان من تفيد دائماً معنى المساواة في الجوهر وعلى هذا فلا نقول ان اليت من البناء لان البناء ليس علة مساوية في الجوهر ونقول ان شيئاً من شيء كلما كان المبدأ مساوياً في الجوهر سواء كان مبدأً فاعلياً كما يقال ان الابن من الآب او مبدأً مادياً كما يقال ان المدينة من الحديد او مبدأً صورياً في ما صورته قائمة بنفسها وغير طارئة على شيء آخر فقط لانه يجوز ان نقول ان ملاكاً هو من طبيعة عقلية ومن هذا القليل قولنا الابن مولود من ذات الآب من حيث ان ذات

الآب المشترك فيها الابن بالتوليد قائمة بنفسها فيه

وعلى الثالث بانه متى قيل الابن مولود من ذات الآب يزداد شيء لا يمكن وجود التمايز باعتباره واما متى قيل الاقائيم الثلاثة من الذات الالهية فليس يثبت شيء يمكن باعتباره افادة التمايز المدلول عليه بالحرف . فليس بين القولين مماثلة

وعلى الرابع بانه متى قيل الحكمة مخلوقة يمكن حمل ذلك لا على الحكمة التي هي ابن الله بل على الحكمة المخلوقة المفاضة من الله على المخلوقات فقد قيل في سي ١ : ٩

« هو خلقها (اي الحكمة) بالروح القدس وافاضها على جميع مصنوعاته » ولا يمتنع ان يتكلم الكتاب في محل واحد على الحكمة المولودة والحكمة المخلوقة لان الحكمة المخلوقة انما هي مشاركة ما في الحكمة الغير المخلوقة او انه يمكن حمله على الطبيعة المخلوقة التي اتخذها الابن فيكون معنى قوله « من البدء ومن قبل الدهر خلقت »

نظرت منذ ذاك مقترنة بالخلقة او ان المراد بوصف الحكمة بالخلق والولادة بيان كيفية التوليد الالهي لنا لانه في التوليد يقبل المتولد طبيعة المولد وهذا راجع الى الكمال واما

في الخلق فالخلق لا يتغير ولكن المخلوق لا يقبل طبيعة الخالق . فاذا يقال للابن مخلوق ومولود معاً دلالة بالخلق على عدم تغير الآب وبالتوليد على وحدة الطبيعة في

الآب والابن وبهذا المعنى فسر ايلايوس هذه الآية في كتاب المجامع قاه واما الآيات الأخرى ان المورّدان فليس الكلام فيها على الروح القدس بل على الروح

المخلوق الذي يقال له تارة ربح وتارة هواء وأخرى نفس الانسان حيناً يطلق ايضاً على النفس او على كل جوهر غير مرئي

الفصل الرابع

هل في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية

يُخِطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية لان كل قوة فهي اما فعلية او انفعالية . وليس شيء منها جائزاً هنا اما القوة الانفعالية

فلعدم وجودها في الله كما اسلفناه في مب ٢٥ ف ١ وأما القوة الفعلية فلعدم ملائمتها
لاقنوم بالنظر الى آخر لان الاقنوم الالهية ليست مصنوعة كما مر في الفصل
الآنف . فاذا ليس في الله قوة الى الافعال الوسمية

٢ وايضاً ان القوة تقال بالقياس الى الممكن . والاقنوم الالهية ليست في عداد
الممكنات بل في عداد الضروريات . فاذا ليس يجب جعل قوة في الله بالنظر الى
الافعال الوسمية التي . يا تصدر الاقنوم الالهية

٣ وايضاً ان الابن يصدر كالكلية التي هي تصور العقل والروح القدس يصدر
كالهبة الراجعة الى الارادة . والقوة تقال في الله بالنسبة الى المفعولات لا بالنسبة
الى التعقل والارادة كما مر في مب ٢٥ ف ١ . فاذا ليس يجب ان تقال القوة في الله
بالنسبة الى الافعال الوسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ردو على مكسيمينوس المبتدع ك ٣ ب ١
« اذا كان قد تعذر على الله الآب ان يلد ابناً مساوياً له فاين قدرته على كل شيء »
فاذا في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية

والجواب ان يقال كما يجعل في الله افعال وسمية كذلك لا بد ان يجعل فيه قوة
بالنظر الى هذه الافعال اذ ليست القوة شيئاً سوى مبدأ فعل ما واذ كنا نتصور
الآب كبداية التوليد والآب والابن كبداية النسخ فلا بد ان يوصف الآب بقوة التوليد
والآب والابن بقوة النسخ لان المراد بقوة التوليد ما به يولد مولد وكل مولد فانه يولد
بشيء . فاذا لا بد من جعل قوة للتوليد في كل مولد وقوة للنسخ في كل ناخذ

اذا اوجب على الاول بانه كما ان الافعال الوسمية لا يصدر بحسبها اقنوم على انه
مصنوع كذلك القوة عليها لا تقال في الله بالنظر الى اقنوم مصنوع بل بالنظر الى
اقنوم صادر فقط

وعلى الثاني بان الممكن بحسبها يقابل الضروري يلحق القوة المتفعلة التي ليست في

الله . فإذا ليس في الله ايضاً شيء ممكن بهذا المعنى بل بحسبما يندرج الممكن تحت
الضروري فقط وعلى هذا يجوز ان يقال كما ان وجود الله ممكن كذلك تولد
الابن ممكن

وعلى الثالث بان القوة تدل على المبدأ . والمبدأ يفيد الامتياز عما هو مبدؤه
والامتياز في ما يقال على الله يعتبر على ضربين حقيقي واعتباري فالحقيقي هو
امتياز الله بالماهية عن الاشياء التي هو مبدؤها بالخلق كامتياز اقنوم عن الاقنوم
الذي هو مبدؤه بالفعل الوسي . والفعل لا يمتاز في الله عن الفاعل الا بالاعتبار
فقط والا لكان الفعل عرضاً فيه . ولذا فبالنظر الى تلك الافعال التي بها يصدر عن
الله اشياء ممتازة عنه بحسب الذات او الاقنوم يجوز جعل قوة فيه بحسب حقيقة
المبدأ الخاصة ولهذا فكما يحتمل في الله قوة الابداع يجوز ان نجعل فيه قوة التوليد او
التفخ . واما التعقل والارادة فليسا من الافعال التي تدل على صدور شيء عن
الله ممتاز بحسب الذات او الاقنوم . فإذا ليس يجوز ان يكون في الله حقيقة القوة
بالنظر اليهما الا بحسب طريقة التعقل والتعبير فقط من حيث ان العقل والتعقل لا
يعبر عنهما في الله بطريقة واحدة مع ان تعقله هو ذاته التي ليس لها مبدأ
الفصل الخامس

في ان قوة التوليد هل تدل على الاضافة لا على الذات

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان قوة التوليد او التفخ تدل على الاضافة لا
على الذات لان القوة تدل على المبدأ كما يضح من حذها في الالهيات كـ ١٢ م
ان القوة الفاعلة هي مبدأ الفعل . والمبدأ يقال في الله باعتبار السمة بالنظر الى الاقنوم
فإذا القوة لا تدل في الله على الذات بل على الاضافة
٢ وايضاً لا تغاير في الله بين القوة والعمل . والتوليد يدل في الله على الاضافة .
فإذا كذلك قوة التوليد

٣ وايضاً ما يدل في الله على الذات فهو مشترك بين الاقانيم الثلاثة . وقوة التوليد ليست مشتركة بين الاقانيم الثلاثة بل خاصة بالآب . فإذا لاتدل على الذات لكن يعارض ذلك ان الله كما يقدر ان يولد الابن كذلك يريد ان يولده . واردة التوليد تدل على الذات . فإذا كذلك قوته

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا ان قوة التوليد تدل على الاضافة في الله وهذا مستحيل لانه انما يقال قوة بالخصوص في كل فاعل لما به يفعل الفاعل . وكل ما يصدر شيئاً بفعله فانه يصدره مشابهاً له من حيث الصورة التي بها يفعل كما ان الانسان المتولد يشبه المولّد في الطبيعة الانسانية التي بقوتها يقدر الآب ان يولد انساناً فإذا ما به المتولد يشبه المولد هو القوة المولدة في مولده ما وان الله يشبه الآب المولّد بالطبيعة الالهية . فإذا الطبيعة الالهية في الآب هي قوة التوليد فيه . ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب الثالث ه « ان ولادة الله لا يمكن ان لا تقبل تلك الطبيعة لصادرة هي عنها لان ما ليس قائماً بنفسه الامس الله ليس شيئاً سوى الله » . فإذا على هذا يجب ان يقال ان قوة التوليد تدل بالاصالة على الذات الالهية كما قال المعلم في كتاب الاحكام ١ تم ٧ لاعلى الاضافة فقط ولا على الذات من حيث هي نفس الاضافة بحيث تدل على الامرين سواء لان الابوة وان كان يعبر عنها كصورة الآب الا انها خاصة اقنومية نسبتاً الى اقنوم الآب نسبة الصورة الشخصية الى شخص مخلوق . والصورة الشخصية في المخلوقات تقوم الاقنوم المولّد وليست ما به يولد المولّد والا لكان سقراط يولد سقراط . فإذا كذلك الابوة لا يمكن اخذها بمعنى ما به يولد الآب بل بمعنى ما يقوم اقنوم المولّد والا لكان الآب يولد الآب وما به يولد الآب هو الطبيعة الالهية التي فيها يشبه الابن وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ « التوليد هو عمل الطبيعة » لا بمعنى انها مولدة بل بمعنى انها ما به يولد المولّد ولذا كانت قوة التوليد تدل قصداً على الطبيعة الالهية وتبعاً على الاضافة

إذا اجيب على الاول بان القوة لا تدل على اضافة المبدأ والالكانت في جنس
الاضافة بل تدل على ما هو مبدأ لا كما يقال مبدأ للفاعل بل كما يقال مبدأ لما به
يفعل الفاعل والفاعل يمتاز عن المفعول والمولّد يمتاز عن المتولد وما به يولّد مولّد فهو
مشترك بينهما وكلّما كان التوليد أكمل كان الاشتراك اتم . فإذا لما كان التوليد الالهي
في غاية الكمال كان ما به يولّد الآب مشتركاً بين المتولد والمولّد ومتحدّاً معهما بالعدد
لا بالنوع فقط كما في المخلوقات . فإذا متى قيل ان الذات الالهية هي المبدأ الذي به
يولّد المولّد لا يلزم ان الذات الالهية منتزعة عن المولّد كما يلزم ذلك لو قيل ان الذات
الالهية تولّد

وعلى الثاني بانه كما ان التوليد وقوة التوليد واحدٌ بعينه في الله كذلك الذات الالهية
والتوليد والابوة واحدٌ بعينه حقيقة لا اعتباراً

وعلى الثالث بان القوة في قولنا قوة التوليد نقال قصداً والتوليد يقال تبعاً كما
لوقلتا ذات الآب فهي اذا باعتبار دلالتها على الذات مشتركة بين الاقنيم الثلاثة
وباعتبار دلالتها على السمة خاصة باقنوم الآب
الفصل السادس

هل يجوز وقوع الفعل الوسي على اقنيم متكررة

يُخْطئ الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز وقوع الفعل الوسي على اقنيم
متكررة بحيث تكون اقنيم متكررة مولودة او منفوخة في الله لان كل ما له قوة
التوليد يقدر ان يولّد والابن له قوة التوليد . فإذا يقدر ان يولّد . لا جأز ان يولّد نفسه
فإذا يولّد ابناً آخر . فإذا يمكن وجود ابناء كثيرين في الله

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣٣ ب ١٢ « الابن لم يولّد
المخلوق لا لعجزه بل لان ذلك لم يكن واجباً »

٣ وايضاً ان الله الآب هو اقوى على التوليد من الآب المخلوق . والانسان الواحد

يقدر ان يولد ابنه كثيرين . فاذا كذلك الله وخصوصاً لان قوة الآب لا تنقص
بتوليد ابن واحد

لكن يعارض ذلك انه لا فرق في الله بين الامكان والوجود فلو امكن وجود ابنه
كثيرين في الله لوجد ابنه كثيرون ولكن في الله اكثر من اقانيم ثلاثة وهذا بدعة
والجواب ان يقال ليس في الله الا آب واحد وابن واحد وروح قدس واحد
كما قال اثناسيوس في قانونه ويمكن تحقيق ذلك من اربعة اوجه . اولاً من جهة
الاضافات التي بها وحدها تمايز الاقانيم لانه لما كانت الاقانيم الالهية هي الاضافات
القائمة بانفسها لم يكن ممكناً وجود آباء كثيرين او ابناء كثيرين في الله الا اذا وجدت
أبوات متكررة او بنوات متكررة وليس يمكن ذلك الا اذا كان بينهم تمايز مادي
لان صور النوع الواحد لا تتكرر الا بحسب المادة التي لا وجود لها في الله . فاذا ليس
يمكن ان يكون في الله الا ابوة واحدة قائمة بنفسها فقط كما ان البياض ايضاً لو كان
قائماً بنفسه لما امكن ان يكون الا واحداً . وثانياً من طريقة الصدورات لان الله
يعقل جميع الاشياء ويريد بها بفعل واحد وساذج فاذا ليس يمكن ان يكون الا
اقنوم واحد صادر بطريق الكلمة وهو الابن واقنوم واحد صادر بطريق المحبة
وهو الروح القدس . وثالثاً من طريقة الصدور لان الاقانيم تصدر بحسب الطبيعة
كما مر في الفصل الثاني من هذا البحث والطبيعة محدودة الى واحد . ورابعاً من
كمال الاقانيم الالهية لان كمال الابن انما هو من طريق استغراقه البنوة الالهية كلها
وكونه ابناً واحداً فقط وقس عليه الاقنومين الآخرين

اذا اجيب على الاول بانه وان وجب التسليم على الاطلاق بان الابن له القوة
التي للآب لكنه ليس يجب التسليم بان الابن له قوة التوليد على ان التوليد مصدر
للفعل المعلوم بحيث يكون المعنى ان الابن له قوة ان يولد كما انه وان كان وجود
الآب والابن واحداً بعينه لكنه ليس يصدق على الابن انه الآب بسبب القرينة

الوسمية واما على ان التوليد مصدر للفعل المجهول فموجود في الابن قوة التوليد اي ان يتولد وكذا اذا كان المراد به مطلق الحدوث بالمعنى المجهولي فيكون معنى قوة التوليد القوة التي يحدث بها التولد من اقنوم ما وعلى الثاني بان اوغسطينوس لم يرد في كلامه المورّد ان الابن يقدر ان يولد ابناً بل ان عدم توليده ليس عن عجز فيه كما سيأتي بيانه قريباً في مب ٤٢ ف ٦ وعلى الثالث بان كمال الله وعروءه عن المادة يستلزمان استحالة وجود ابناء كثيرين فيه كما مرّ في جرم الفصل فاذا عدم وجود ابناء كثيرين ليس من عجز الآب عن التوليد



المبحث الثاني والاربعون

في تساوي الاقانيم الالهية وتشابهها — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الاقانيم بعضها الى بعض واولاً بالنظر الى المساواة والمثابرة . وثانياً بالنظر الى الرسالة . اما الاول فالبحث في مورد على ست مسائل — ١ هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة — ٢ هل الاقنوم الصادر مشارك في الازلية لما هو صادر عنه — ٣ هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيب — ٤ هل الاقانيم الالهية متساوية في العظمة — ٥ هل كل منها موجود في الآخر — ٦ هل هي متساوية في القدرة

الفصل الاول

هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة

يُختصّ الى الاول بان يقال : يظهر ان المساواة لا محل لها في الاقانيم الالهية اذ انما تعتبر بحسب الاتحاد في الكم كما يتضح من قول الفيلسوف في الالهيات ك ه م ٢٠ والاقانيم الالهية ليس يوجد فيها لا لكم المتصل الداخلة المسمى حجماً ولا لكم المتصل الخارج المسمى مكاناً وزماناً وليس يوجد فيها ايضاً مساواة في الكم المنفصل

لأن الاقنومين أكثر من اقنوم واحد فالمساواة اذن لا محل لها في الاقنوم الالهية
٢ وايضاً ان الاقنوم الالهية اقنوم ذات واحدة كما مر في مب ٣٩ ف ٢ والذات
يعبر عنها بطريق الصورة والاتفاق في الصورة لا يفعل المساواة بل المشابهة . فإذا
يجب ان يقال ان في الاقنوم الالهية مشابهة لا مساواة

٣ وايضاً حيثما وجدت المساواة فهناك التساوي لأن المساوي يقال له مساوي
للمساوي . وليس يجوز ان يقال ان الاقنوم الالهية متساوية لأن الصورة اذا اشبهت
ما هي صورته شياً تماماً كانت هي مساوية له واما هو فليس مساوياً لها كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ والابن هو صورة الآب . فإذا ليس الآب
مساوياً لابن . فإذا ليس يوجد في الاقنوم الالهية مساواة

٤ وايضاً ان المساواة ضرب من الاضافة . وليس شيء من الاضافات مشتركاً
بين جميع الاقنوم اذ انما تشابه الاقنوم بالاضافات . فالمساواة اذن لا محل لها في
الاقنوم الالهية

لكن يه ارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « الاقنوم الثلاثة مشتركة في الازلية
ومتساوية »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات المساواة في الاقنوم الالهية لان المساواة نقال
بنفي الأكثر والاقل كما قال الفيلسوف في الاثبات ك ١٠ م ١٩ وليس يجوز ان
تثبت في الاقنوم الالهية شيئاً أكثر واقل فقد قال بولسيوس في كتاب الثالث
« من اثبت زيادة او نقصاناً فقد التزم الفصل (يعني في الالهية) كالاربوسيين
الذين لما اثبتوا في الثالث تفاوتاً في مراتب الاعداد جزأوه وافضوا به الى التكثير »
وتوجيه ذلك ان الامتساويات يمنع ان يكون لها كمية واحدة بالعدد والكمية في
الله ليست مغايرة لذاته . فإذا لو لم يكن في الاقنوم الالهية مساواة لما كان لها ذات
واحدة فلم تكن الاقنوم الثلاثة لها واحداً وهذا محال . فإذا لا بد من اثبات المساواة

في الاقانيم الالهية

اذّا اجيب على الاول بان الكم على ضربين احدهما يقال له الكم الحسبي او الكم
المقداري وهذا لا يكون الا في الجسمانيات فقط فاذا لا يحمل له في الاقانيم الالهية
والثاني الكم الاقتداري المعتبر بحسب كمال طبيعة او صورة وهو الذي بحسبه يقال ان
شيئاً أكثر او اقل حرارة من حيث هو أكثر او اقل كما لا في هذه الحرارة وهذا
الكم الاقتداري يعتبر اولاً في الاصل اي في نفس كمال الصورة او الطبيعة وبهذا الاعتبار
يقال له عظم خاص كما يقال حرارة عظيمة باعتبار اشتدادها وكما لها. ولذا قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٨ «الاشياء التي ليست عظيمة في الحجم
اعظمها احسنها» لانه يقال احسن لما هو اكمل. وثانياً في مفاعيل الصورة والمفعول
الاول للصورة الوجود لان كل شيء فهو حاصل على الوجود بحسب صورته والمفعول
الثاني هو الفعل لان كل فاعل فهو يفعل بصورته. فاذا الكم الاقتداري يعتبر بحسب
الوجود وبحسب الفعل اما بحسب الوجود فمن حيث ان ما هو اكمل طبيعة هو
اعظم مدة واما بحسب الفعل فمن حيث ان ما هو اكمل طبيعة هو اقوى على الفعل
وعلى هذا فالمساواة تُعقل في الآب والابن والروح القدس من حيث ان ليس احدهم
اقدم او اعظم او اقوى من الآخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى
بطرس ب ١

وعلى الثاني بان المساواة حيثما اعتبرت بحسب الكم الاقتداري تضمنت المشابهة
وزيادة لانها تنفي الزيادة لان كل مشتركين في صورة فيجوز ان يقال لهما متشابهان
وان لم يكن اشتراكهما في تلك الصورة على السواء كما اذا قيل ان الهواء مشابه للنار
في الحرارة ولكن لا يجوز ان يقال لهما متساويان اذا كان احدهما اكمل اشتراكاً في
تلك الصورة من الآخر. ولما لم تكن طبيعة الآب والابن واحدة فقط بل موجودة
في كل منهما على تمام الاستواء ايضاً لا نقول ان الابن مشابه للآب فقط نقياً لضلال

ونوميوس كما في اوغسطينوس في كتاب البدع ١٥٤ بل نقول ايضاً انه مساو له
نقياً لضلال اريوس

وعلى الثالث بان المساواة او المشابهة يجوز ان يدل عليها في الله على نحوين اي
بالاسماء وبالكلمات فبحسب الدلالة عليهما بالاسماء يقال ان في الاقانيم الالهية
مساواة ومثابهة متكررتين لان الابن مساو ومثابه للآب وبالعكس وذلك لان
لذات الالهية ليست ذات الآب باكثر مما هي ذات الابن. فاذا كما ان الابن
حاصل على عظمة لآب وهو معنى كونه مساوياً للآب كذلك الآب حاصل على
عظمة الابن وهو معنى كونه مساوياً للابن. واما المخلوقات فليس فيها انعكاس المساواة
والمشابهة كما قل ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٩ لانه يقال ان العلويات
مشابهة للعلل من حيث هي حاملة على صورتها ولا يعكس لان وجود الصورة في
علة اولي ووجودها في العلول ثانوي. واما الكلمات فانها تدل على المساواة مع
الحركة. والله وان لم يكن فيه حركة الا ان فيه قبولا. فاذا لما كان الابن يقبل من الآب
ما هو مساو له فيه دون العكس كان لنا ان نقول ان الابن مساو للآب دون العكس
وعلى الرابع بانه ليس يجوز ان يعتبر في الاقانيم الالهية شي يسوي الذات المشتركة
فيها والاضافات المتمايزة بينها. والمساواة تفيد الامرين اي تمايز الاقانيم اذ ليس يدل
ان شيئاً مساو لنفسه ووحدانية الذات لان الاقانيم انما هي متساوية من طريق انها
متحدة في العظمة والذات. وواضح ان شيئاً لا يضاف الى نفسه باضافة حقيقية وايضاً
لا تضاف اضافة الى أخرى باضافة أخرى لاننا متى قلنا ان الابوة مقابلة للبنوة
فليست المقابلة اضافة متوسطة بين الابوة والبنوة والا لتكثر اضافة في كلا
الوجهين الى غير النهاية ولذا لم تكن المساواة والمثابهة في الاقانيم الالهية اضافة
حقيقية متميزة عن الاضافات الاقنومية بل متضمنة في مفهومها الاضافات المميزة
لاقانيم ووحدانية الذات ولذا قال معلم الاحكام في حكم ١ تم ٣١ انما المضاف فيه

التسمية فقط

الفصل الثاني

هل الاقنوم الصادر مشترك لمدته في الازلية كالابن والآب

يُخْتَصَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقنوم الصادر ليس مشاركاً لمبدئه في الازلية كالابن والآب فان اريوس قد جعل للتوليد اثنتي عشرة طريقة . الطريقة الاولى بحسب صدور الخط عن النقطة وهذه خالية عن المساواة في البساطة . الطريقة الثانية بحسب صدور الاشعة عن الشمس وهذه خالية عن المساواة في الطبيعة . الطريقة الثالثة بحسب حصول السمة او الأثر عن الطلوع وهذه خالية عن المساواة في الجوهر وعن فاعلية القوة . الطريقة الرابعة بحسب فيض الارادة الصالحة عن الله وهذه ايضاً خالية عن المساواة في الجوهر . الطريقة الخامسة بحسب خروج العرض عن الجوهر والعرض خالي عن القيام بالنفس . الطريقة السادسة بحسب انتزاع المثال عن المادة كما يقبل الحس المثال من الشيء المحسوس وهذه خالية عن المساواة في البساطة الروحانية . الطريقة السابعة بحسب تحريك الارادة من التفكير وهذا التحريك زمني . الطريقة الثامنة بحسب الاستحالة كما يصنع مثال من نحاس والتثال مادي . الطريقة التاسعة بحسب صدور الحركة عن المحرك وهنا ايضاً يوجد معلول وعلة . الطريقة العاشرة بحسب استخراج الانواع من الجنس وهذه لا محل لها في الله لان الآب ليس يُحْمَلُ على الابن كما يُحْمَلُ الجنس على النوع . الطريقة الحادية عشرة بحسب التصور كصدور القبة الخارجة عن انقبة التي في الدهن . الطريقة الثانية عشرة بحسب الولادة كصدور الانسان عن الآب وهذه فيها متقدم ومتأخر بحسب الزمان . فاذا وضح ان كل طريقة بها يصدر شيء عن آخر فهي خالية عن المساواة في الطبيعة او في المدة . فاذا لو كان الابن صادراً عن الآب لوجب ان يقال اما انه أدنى من الآب او متأخر عنه او أدنى ومتأخر معاً

٢ وايضاً كل ما هو من آخر فله مبدأ . وليس لشيء ازلي مبدأ . فإذا ليس الابن ازلياً ولا الروح القدس ايضاً

٣ وايضاً كل ما يفسد ينتهي ان يوجد اذن كل ما يتولد يبتدى ان يوجد لانه انما يتولد ليوجد . والابن مولود من الآب . فهو اذن مبتدى في الوجود وليس مشاركاً للآب في الازلية

٤ وايضاً لو كان الابن مولوداً من الآب فهو اما يتولد منه دائماً او يجب جعل آني لتولده فان كان الاول لزم كون الابن ناقصاً دائماً لان ما يكون في حال الولادة فهو ناقص كما يتضح في التدريجيات الموجودة دائماً في حال الفعل كالزمان والحركة وهذا محال . فإذا لا بد من جعل آني لتوليد الابن . فإذا قبل ذلك الآن لم يكن الابن لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « الاقائم الثلاثة كلها مشتركة في الازلية »

والجواب ان يقال لا بد من القول بان الابن مشارك للآب في الازلية وليبان ذلك فليعتبر ان كون الشيء الصادر عن مبدأ متأخراً عن مبدئه قد يمكن ان يحدث من جهتين من جهة الفاعل ومن جهة الفعل اما من جهة الفاعل فلي اختلاف في الفواعل المختارة والفواعل الطبيعية فهو يحدث في الفواعل المختارة بسبب انتخاب الزمان فان الفاعل المختار كما في قدرته ان ينتخب الصورة التي يؤتيها المفعول كما اسلفنا في مب ٤١ ف ٢ كذلك في قدرته ان ينتخب الزمان الذي به يصدر المفعول واما في الفواعل الطبيعية فيحدث ذلك بسبب ان الفاعل لا يملك من اول الامر كمال القوة الطبيعية على الفعل بل انما يرد عليه ذلك بعد زمان ما كما ان الانسان لا يقدر من اول الامر ان يولد . واما من جهة الفعل فانما يمتنع ان يكون الصادر عن مبدأ مقارناً لمبدئه في الوجود بسبب ان الفعل تدريجي . فإذا هب ان فاعلاً بهذا لفعل ابتداءً ان يفعل حال وجوده لا يوجد المفعول للحال في آني واخذ بل في الآن

الذي عنده ينتهي الفعل . وواضح بما مرّ في الفصل الثاني من البحث السابق ان الآب ليس يُولد الابن بالارادة بل بالطبيعة وان طبيعة الآب كاملة منذ الازل وان الفعل الذي به يصدر الآب الابن ليس تدريجياً والا لكان ابن الله يتولد بالتدريج ولكن تولده مادياً وحاصلاً بالحركة وهذا محال . فاذا لم يكن حين كان فيه الآب ولم يكن الابن وهكذا يكون الابن مشاركاً للآب في الازلية والروح القدس ايضاً مشاركاً لكليهما فيها

اذا اجيب على الاول بانه ليس في المخلوقات طريقة صدور تمثل التوليد الالهي تمثيلاً كاملاً كما قال اوغسطينوس في كتاب كمات الرب خط ٣٨ ب ٤ و ٥ و ٦ فاذا لا بد من تحصيل المشابهة من طرائق كثيرة بحيث ان ما يفوت احداها يُوفى على نحو ما من الأخرى ولذلك قيل في المجمع الافسوسي « ان الضياء يكشف لك وجود الابن دائماً مع الآب مشاركاً له في الازلية . والكلمة توضح لك عدم التألم في الولادة واسم الابن يؤذن بالمشاركة في الجوهر » الا ان اشبه صدور بذلك صدور الكلمة عن العقل . وهي لا تكون متأخرة في الوجود عن مصدرها الا ان يكون العقل مما يخرج من القوة الى الفعل وهذا ممتنع في الله

وعلى الثاني بان الازلية تنفي مبدأ المدة لا مبدأ الاصل

وعلى الثالث بان كل فساد فهو تغيرٌ ما ولذا فكل ما يفسد يبتدىء ان لا يوجد ويتتهي وجوده . والتوليد الالهي ليس انتقالاً وتغيراً كما مرّ في مب ٢٧ ف ٢ فاذا الابن يتولد دائماً والآب يُولد دائماً

وعلى الرابع بان ما ليس متجزئاً في الزمان وهو الآن مغايرٌ لما هو مستمرٌ وهو الزمان واما في الازلية فالآن غير متجزئٍ ومستمرٌ دائماً كما مرّ في مب ١٠ ف ٤ وتوليد الابن ليس في الآن الزماني او في الزمان بل في الازلية ولذا فدلالة على آنية الازلية واستمرارها يجوز ان يقال ان الابن يُولد دائماً كما قال اوريجانوس في خطابه

على الفصل الأول من يوحنا غير ان الأولى ان يقال له مولود دائماً كما قال
غريغوريوس في كتاب الآداب ٢٩ ب ٢١ واوغسطينوس في كلامه على مز ٣
بحيث يكون الظرف دالاً على استمرار الازلية واسم المفعول دالاً على كمال المولود
وعلى هذا فالابن ليس ناقصاً ولم يكن زمان لم يكن هو فيه كما زعم آريوس

الفصل الثالث

هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبيعيٌ

ينحطّ الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبيعيٌ لان
كل ما في الله فهو اما ذاتٌ او اقنومٌ او سمةٌ. والترتيب الطبيعي لا يدل على
الذات ولا على اقنومٍ او سمةٍ. فاذا ليس في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبيعيٌ
٢ وايضاً ان الاشياء التي فيها ترتيبٌ طبيعيٌ بعضها متقدم على بعض ولو بالطبع
والاعتبار. والاقانيم الالهية ليس فيها متقدمٌ ومتأخرٌ كما قال اثناسيوس في قانونه.
فاذا ليس فيها ترتيبٌ طبيعيٌ

٣ وايضاً كل ما هو مترتب فهو متمايزٌ. والطبيعة الالهية ليس فيها تمايزٌ. فاذا ليست
مترتبة. فاذا ليس في الله ترتيبٌ طبيعيٌ
٤ وايضاً ان طبيعة الله هي ذاته. وليس في الله ترتيب ذاتيٌ. فاذا ليس فيه
ترتيبٌ طبيعيٌ ايضاً

لكن يعارض ذلك انه حيثما كانت كثرةٌ دون ترتيب فهناك اختلاطٌ. والاقانيم
الالهية ليس فيها اختلاطٌ كما قال اثناسيوس في قانونه. فهي اذا مترتبة
والجواب ان يقال ان الترتيب يقال دائماً بالنسبة الى مبدأ. فاذا كما ان المبدأ
يقال على انحاء شتى اي بحسب الوضع كالنقطة وبحسب العقل كمبدأ البرهان
وبحسب كل من العلل كذلك يقال الترتيب ايضاً. والمبدأ يقال في الله بحسب
الاصل دون تقدم كما مرّ في مب ٣٣ ف ١. فاذا يجب ان يكون فيه ترتيبٌ بحسب

الاصل دون تقدم وهذا يقال له الترتيب الطبيعي اي الذي ليس الواحد فيه متقدماً على الآخر بل صادراً عن الآخر كما قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ب ٤ اذا اجيب على الاول بان الترتيب الطبيعي يدل على سمة الاصل بالعموم لا بالخصوص

وعلى الثاني بان ما يصدر في المخلوقات عن مبدأ وان كان مساوياً لمبدئه في المدة الا انه متأخر عنه بالطبع والاعتبار اذا اعتبر ما هو مبدأ وما اذا اعتبرت اضافات العلة والمعلول والمبدأ والمبتدأ فواضح ان المضافات هي معاً بالطبع والاعتبار من حيث يؤخذ احدهما في حد الآخر . واما في الله فالاضافات اقانيم قائمة بانفسها في طبيعة واحدة . فاذا ليس يمكن ان يكون 'قوم' فيه متقدماً على الآخر من جهة الطبيعة او من جهة الاضافات ولا بالطبع والاعتبار ايضاً

وعلى الثالث بان ليس المراد بالترتيب الطبيعي ان الطبيعة نفسها مترتبة بل ان الترتيب في الاقانيم الالهية يعتبر بحسب الاصل الطبيعي وعلى الرابع بان الطبيعة تفيد على نحو ما حقيقة المبدأ بخلاف الذات ولذا كانت تسمية ترتيب الاصل بالترتيب الطبيعي اولى من تسميته بالترتيب الذاتي

الفصل الرابع

هل الابن مساوٍ للآب في العظمة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في العظمة فقد قال في يو ١٤ : ٢٨ « الآب هو اعظم مني » وقال الرسول سيفي ١ كور ١٥ : ٢٨ « يُخضع الابن نفسه للذي اخضع له كل شيء »

٢ وايضاً ان الاية راجعة الى شرف الآب وهي لا تناسب الابن . فاذا ليس كل ما للآب فهو للابن . فاذا ليس الابن مساوياً للآب في العظمة

٣ وايضاً حيثما كان كل واحد اجزءاً فاكثراً الاجزاء هي اعظم من اقلها او من واحد

منها كما ان ثلاثة رجال هم اعظم من رجلين او رجل واحد . ويظهر ان في الله كلاً كلياً وجزءاً لا ندراج سمات متكررة تحت الاضافة او السمة . فاذا لما كان في الآب ثلاث سمات وفي الابن سمان فقط لم يكن الابن مساوياً للآب في ما يظهر لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٦ « لم يكن يعتد مساواته لله اختلاصاً » والجواب ان يقال لا بد من القول ان الابن مساوٍ للآب في العظمة لان عظمة الله ليست شيئاً آخر سوى كمال طبيعته . ومن حقيقة الابوة والبنوة ان يبلغ الابن بالتوليد الى تحصيل كمال الطبيعة التي في الآب كالآب ولما كان التوليد عند الناس انتقالاً لا يخرج من القوة الى الفعل لم يكن الابن الانساني مساوياً للآب المولّد دفعةً من الابتداء بل يبلغ الى حد المساواة بالنشوء المُقتضى طبعاً الا ان يعرض دون ذلك مانع بسبب نقص في مبدأ التوليد . وواضح بما مرّ في مب ٣٣ ف ٢ و ٣ ان في الله ابوة وبنوة حقيقتين ولا يجوز ان يقال ان قدرة الله الآب كانت ناقصة في توليد ولا ان ابن الله اتصل الى الكمال بالتدرّج والانتقال فاذا لا بد ان يقال انه كان منذ الازل مساوياً للآب في العظمة وثناء عليه قال ايلاريوس في كتاب المجامع بعد ق ٢٧ « اذا رفعت ضعف الاجساد وابتداء الحبل وواجاع التوليد وجميع الشدائد الانسانية كان كل ابن بحسب الولادة الطبيعية مساوياً للآب لانه شبه الطبيعة » اذا اجيب على الاول بان ذلك الكلام معمول على المسيح بحسب الطبيعة الانسانية التي هو فيها ادنى من الآب وخاضع له . واما بحسب الطبيعة الالهية فهو مساوٍ له وهذا ما اراده اثناسيوس بقوله في قانونه « مساوٍ للآب بحسب اللاهوت وادنى منه بحسب النسوت » وان الآب اعظم بسلطة الاعطاء الا ان الذي يُعطى وجوده بعينه ليس ادون كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩ . وقال ايضاً في كتاب المجامع « ان خضوع الابن برطبيعي اي اقرار بالسلطة الابوية واما خضوع ما عداه فهو ضعف الإبداع »

وعلى الثاني بان المراد المساواة في العظمة . والعظمة في الله تدل على كمال الطبيعة كما مر في ف ١ من هذا البحث وهي راجعة الى الذات . ولذا كانت المساواة او المشابهة في الله تعتبر بحسب الذاتيات ويمتنع اعتبار تقيضيهما بحسب تمايز الاضافات ولذا قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٣ « يُسأل عن الاصل بمن وعن المساواة بكيف اوبكم » فاذا الابوة هي شرف الآب كما هي ذاته لان الشرف مطلق وراجع الى الذات . فاذا كما ان لذات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك الشرف الذي هو الابوة في الآب هو بعينه البنوة في الابن فاذا بالحق يقال ان كل ما للآب من الشرف فهو للابن . وليس يلزم صحة ان يقال الآب له الابوة اذا الابن له الابوة لان المطلق يتغير الى المضاف لان في الآب والابن ذاتاً واحدة بعينها وشرفاً واحداً بعينه الا انهما في الآب بحسب اضافة المعطي وفي الابن بحسب اضافة الآخذ

وعلى الثالث بان الاضافة في الله ليست كلياً ولو حُبِلَتْ على كل من الاضافات لاتحاد جميع الاضافات فيه ذاتاً ووجوداً وهذا يناقض حقيقة الكلّي لتمايز اجزائه بحسب الوجود . وكذا الاقنوم ليس كلياً في الله كما مر في مب ٣٠ ف ٤ . فاذا ليست جميع الاضافات اعظم من واحدة منها فقط ولا جميع الاقنوم اعظم من اقنوم واحد فقط لحصول كل منها على كمال الطبيعة الالهية كله

الفصل الخامس

هل كل من الآب والابن موجود في الآخر

يُختلّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس كل من الآب والابن موجوداً في الآخر لان الفيلسوف قد جعل لوجود شي في شي ثمانية طرق كما في الطبيعيات ك ٢٣ م ٢٣ . وليس يوجد كل من الآب والابن في الآخر بحسب طريق منها كما يتضح ان يتبعها . فاذا ليس كل منهما موجوداً في الآخر

٢ وايضاً ليس يخرج شيء من شيء وهو لا يزال فيه . والابن قد خرج من الآب منذ الازل كقول ميخا ٢: ٥ «مخارجهُ منذ القدم من ايام الازل» فإذا ليس الابن موجوداً في الآب

٣ وايضاً ان احد المتقابلين ليس يوجد في الآخر . والابن والآب متقابلان بالاضافة فإذا امتنع وجود احدهما في الآخر

لكن يعارض ذلك قوله في يوء ١٠: ١ «انا في الآب والآب في»
والجواب ان يقال ان الآب والابن يُعتبر فيهما ثلاثة الذات والاضافة والاصل وكل من الآب والابن موجود في الآخر بحسب كل منها المبحسب الذات فالآب موجود في الابن لان الآب هو نفس ذاته ويشرك الابن في ذاته لا بانتقال ما فيه . فإذا يلزم من كون ذات الآب في الابن كون الآب في الابن وكذا لما كان الابن نفس ذاته يلزم كونه في الآب الموجودة فيه ذات الابن وهذا ما اراده ايلاريوس بقوله في كتاب الثالث «ان الله الغير المتغير يتبع على نحو ما طبيعته بتوليده الها قائماً بنفسه غير متغير فإذا نعقل فيه طبيعة الله اذ هي اله في اله» واما بحسب الاضافات ايضاً فواضح ان احد المتقابلين بالاضافة يوجد في الآخر اعتباراً . واما بحسب الاصل فواضح ايضاً ان صدور الكلمة العقلية ليس شيئاً خارجاً بل مستقراً في القائل وبما يقال بالكلمة يبقى مندرجاً فيها . وكذا حكم الروح القدس

إذا اجيب على الاول بان ما في المخلوقات ليس يمثل تمثيلاً كافياً ما في الله ولذا ليس كل من الآب والابن موجوداً في الآخر بحسب طريق من تلك الطرق التي ذكرها الفيلسوف ولكن اقربها اليه ما يقال بحسبه ان شيئاً يوجد في المبدأ المأصل الا ان المبدأ والمبتدأ في المخلوقات ليسا متحدين ذاتاً

وعلى الثاني بان خروج الابن من الآب انما هو بحسب طريقة الصدور الداخلي كما تخرج الكلمة من القلب وتبقى فيه فإذا هذا الخروج في الله انما هو بحسب تمايز

الاضافات فقط لا بحسب بون ما ذاتي

وعلى الثالث بان الآب والابن متقابلان بحسب الاضافات لا بحسب الذات والمتقابلان بالاضافة يوجد احدهما في الآخر كما تقدم في جرم الفصل

الفصل السادس

هل الابن مساوٍ للآب في القدرة

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في القدرة فقد قيل في يوه: ١٩ » ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه شيئاً الا ما يرى الآب يعمل »

والآب يقدر ان يعمل من نفسه . فهو اذا اعظم قدرة من الابن

٢ وايضاً ان قدرة الامر والمعلم اعظم من قدرة المطيع والسامع . والآب يأمر الابن كقوله في يوه: ١٤: ٣١ » كما امرني الآب هكذا افعل » ويعلمه ايضاً كقوله في يوه: ٢٠ » الآب يحب الابن ويريه جميع ما يعمل » وكذا الابن ايضاً يسمع كقوله

في يوه: ٣٠ » كما اسمع احكم » فاذا الآب اعظم قدرة من الابن

٣ وايضاً ان كون الآب يقدر ان يولد ابناً مساوياً له يرجع الى قدرة الآب على كل شيء فقد قال اوغسطينوس في رده على مكسيموس ك ب ٣ » اذا تمذّر على الله الآب ان يولد ابناً مساوياً له فاين قدرته على كل شيء » والابن ليس يقدر ان يولد ابناً كما مرّ تحقيقه في مب ٤٢ ف ٦ فاذا ليس كل ما يرجع الى قدرة الآب على كل شيء مقدوراً للابن وهكذا ليس الابن مساوياً للآب في القدرة

لكن يعارض ذلك قوله في يوه: ١٩ » هما يعمل الآب فهذه يعمل الابن ايضاً على مثاله »

والجواب ان يقال لابد من القول بان الابن مساوٍ للآب في القدرة لان القدرة على العمل تتبع كمال الطبيعة فالتا نرى في المخلوقات انه كلما كان شيء ذا طبيعة اكمل كان ذا قدرة اعظم في العمل . وقد حققنا في ف ا وء من هذا البحث ان حقيقة

الابوة والبنوة الالهيتين تقتضي كون الابن مساوياً للآب في العظمة اي في كمال الطبيعة
فاذا يلزم ان الابن مساوٍ للآب في القدرة وكذا يقال في الروح القدس بالنسبة اليهما
اذا اجيب على الاول بان قول يوحنا «ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه
شيئاً» ليس مُخرجاً لقدرة في الآب عن الابن لانه يقال بعد ذلك بلا توسط
«مهما يعمل الآب فهذا يعملُه الابن على مثاله» بل يؤذن بان الابن ياخذ القدرة
من الآب كما ياخذ منه الطبيعة . وعلى هذا قال ايلاريوس في كتاب الثالث
«ان وحدة الطبيعة الالهية هي بحيث ان الابن يفعل بنفسه ولا يفعل من نفسه»
وعلى الثاني بانه ليس المراد بتعليم الآب وسماع الابن الا أن الآب يُشرك
الابن في علمه كما يشركه في ذاته وعلى هذا ايضا يمكن ان يُحمّل امر الآب لانه آتى
الابن منذ الازل بتولده اياه معرفة ما يجب ان يعمل وارادته له . وان ذلك يجب
حملة بالأحرى على المسج باعتبار الطبيعة الانسانية

وعلى الثالث بانه كما ان الذات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن
كذلك القوة التي بها يُولد الآب هي بعينها القوة التي بها يتولد الابن فاذا واضح ان
كل ما هو مقدور للآب فهو مقدور للابن وليس يلزم مع ذلك انه يقدر ان يُولد
بل يتغير المطلق الى المضاف لان التوليد يدل في الله على الاضافة وعلى هذا فالابن
له نفس القدرة التي للآب ولكن باضافة مختلفة فهي حاصلة للآب كمعطية وهذا
هو المراد بقولنا انه يقدر ان يُولد وحاصلة للابن كأخذ وهذا هو المراد بقولنا انه
يقدر ان يتولد



المبحث الثالث والاربعون

في رسالة الاقانيم الالهية - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الاقانيم الالهية والمبحث في ذلك يدور على ثنائي مسائل - اهل

تجاوز الرسالة على اقنوم الهي - ٢ هل الرسالة ازلية او زمانية فقط - ٣ بحسب اي شيء يرسل
احد الاقانيم الالهية رسالة محجبة - ٤ هل تجاوز الرسالة على كل من الاقانيم - ٥ هل يرسل
الابن والروح القدس رسالة محجبة - ٦ الى من تصدر الرسالة المحجبة - ٧ في الرسالة الظاهرة
٨ - هل يرسل اقنوم نفسه رسالة محجبة او ظاهرة

الفصل الاول

هل تجاوز الرسالة على اقنوم الهي

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسالة لا تجاوز على اقنوم الهي لان المرسل
ادنى من المرسل . وليس في الاقانيم الالهية ما هو ادنى من الآخر . فاذا ليس يرسل
اقنوم من آخر

٢ وايضا كل ما يرسل فانه يفارق المرسل ومن ثم قال ايرونيموس في تفسير نبوة
زكريا ك ٥ « ما هو متصل ومجتمع في جسم واحد يتمتع ارساله » وليس في الاقانيم
الالهية ما يقبل الانفكاك كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ فاذا ليس يرسل
اقنوم من آخر

٣ وايضا كل من يرسل فانه يفارق مكانا ويتوجه من جديد نحو مكان آخر .
وهذا لا يجوز على الاقنوم الالهي لوجوده في كل مكان . فالرسالة اذا لا تجاوز على
اقنوم الهي

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٦ : ٨ « لست وحدي بل انا والاب الذي ارسلني »
والجواب ان يقال ان حقيقة الرسالة تتضمن امرين احدهما نسبة المرسل الى
المرسل منه والآخر نسبة المرسل الى الحد المرسل اليه فيكون مرسل يرسل يتبين
صدور المرسل عن المرسل اما بحسب الامر كما يرسل المولى عبده او بحسب المشورة
كما يقال ان المشير يبعث الملك الى الحرب او بحسب الاصل كما اذا قيل ان الزهرة
تنبت من الشجرة . ويتبين ايضا نسبته الى الحد المرسل اليه بحيث يتبدى ان
يوجد هناك على نحو من الانحاء اما لانه لم يكن قبل اصلا في المكان المرسل اليه او

لانه يتبدى ان يوجد هناك على حال لم تكن له من قبل . فالرسالة تجوز على اقنوم الهى بحسب افادتها من جهة صدور الاصل عن المرسل وبحسب افادتها من جهة أخرى حالاً جديدة لوجود المرسل في الغير كما يقال ان الابن ارسل من الآب الى العالم بحسب كونه ابتداءً ان يوجد في العالم بالجسد المتخذ مع أنه كان قبل ذلك في العالم كافي يوا

إذا اجيب على الاول بان الرسالة تنقيد انحطاطاً في المرسل بحسب افادتها الصدور عن المبدأ للمرسل اما بحسب الامر او بحسب المشورة لان الامر اعظم والمشير أحكم وهي لا تنقيد في الله الا صدور الاصل الذي يكون بحسب المساواة كما مر قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ما يرسل بحيث يتبدى ان يوجد حيث لم يكن أولاً اصلاً فانه يتحرك برسالة حركة مكانية فيجب من ثمة مفارقه للمرسل في المكان وهذا ليس يعرض في رسالة اقنوم الهى لان الاقنوم الهى المرسل كما لا يتبدى ان يوجد حيث لم يكن من قبل كذلك لا ينتهي ان يوجد حيث كان فإذا ليس في رسالته افتراق بل تمايز في الاصل فقط

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض منجبه على الرسالة التي تحصل بحسب الحركة المكانية وهذه لا محل لها في الله

الفصل الثاني

هل الرسالة ازلية او زمانية فقط

يُنحط إلى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسالة يجوز ان تكون ازلية فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « الابن يرسل على حسب تولده » وتولد الابن ازلي . فإذا كذلك رسالته ايضاً

٢ وايضاً كل ما يجوز عليه امر بحسب الزمان فهو يتغير . والاقنوم الهى ليس

يتغير . فإذا ليست رسالة الاقنوم الالهي زمانية بل ازلية
٣ وايضاً ان الرسالة تفيد الصدور . وصدور الاقانيم الالهية ازلي . فإذا كذلك
رسالتها

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤: ٤ « لما بلغ ملء الزمان ارسل الله ابنه »
والجواب ان يقال ان الالفاظ التي تفيد الدلالة على اصل الاقانيم الالهية يجب
اعتبار فرق فيها فان منها ما ليس يفيد في دلالة النسبة الى المبدأ كالصدور
والخروج . ومنها ما يدل على نسبة الى المبدأ وعلى حد الصدور وهذه منها ما يدل
على حد ازلي كالتوليد والنفع لان التوليد هو صدور اقنوم الهي الى الطبيعة الالهية والنفع
ماخوذاً بالمعنى الانفعالي يدل على صدور المحبة القائمة بنفسها ومنها ما يدل على النسبة
الى المبدأ وعلى حد زمني كالإرسال والإعطاء لانه انما يرسل شي لا يوجد في شي .
وانما يعطي ليملك وامتلاك خليفة لا اقنوم الهي او وجوده فيها على حال جديدة
امر زمني فإذا الرسالة والاعطاء في الله يقالان بحسب الزمان فقط والتوليد والنفع
يقالان من الازل والصدور والخروج يقالان في الله بحسب الازل وبحسب الزمان
لان الابن صدر من الازل ليكون الهاً وبحسب الزمان ليكون انساناً بحسب الرسالة
الظاهرة او ليكون ايضاً في الانسان بحسب الرسالة المعجبة

إذا اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس اما على التوليد الزمني للابن من
الأم لا من الآب او المراد به ان الابن له ان يرسل من طريق انه مولود منذ الازل
وعلى الثاني بان وجود اقنوم الهي على حال جديدة في خليفة او امتلاك خليفة
له بحسب الزمان ليس لمكان تغير في الاقنوم الالهي بل لمكان تغير في الخليفة كما
ان الله ايضاً يقال له بحسب الزمان رب لمكان تغير الخليفة

وعلى الثالث بان الرسالة لا تفيد الصدور عن المبدأ فقط بل تدل على الحد
الزمني للصدور ايضاً في اذا زمانية فقط او متضمنة الصدور الازلي وزيادة أي

مفعولاً زمانياً لأن نسبة الاقنوم الالهي الى مبدئه ليست الابن الازل ولذا يقال
الرسالة صدور مزدوج اي ازلي وزماني لا لاذواج النسبة الى المبدأ بل انما
الاذواج من جهة الحد الزماني والازلي

الفصل الثالث

في ان الرسالة المنجية لاقتنوم الهي هل هي بحسب موهبة النعمة المبررة فقط

يُنْتَظَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرسالة المحتجة لاقتنوم الهي ليست
بحسب موهبة النعمة المبررة فقط لان إرسال اقنوم الهي هو اعطاؤه فلو كان
اقنوم الهي انما يرسل بحسب موهبة النعمة المبررة فقط لما كان يُعْطَى الاقتنوم نفسه
بل مواهبه فقط وهذا هو ضلال القائلين بان الروح القدس لا يُعْطَى بل انما
تُعْطَى مواهبه

٢ وايضاً ان لفظ بحسب يدل على نسبة علوية . والاقنوم الالهي هو علة امتلاك
موهبة النعمة المبررة دون العكس كقول الرسول في روم ٥ : ٥ « ان محبة الله قد
أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعْطِيَ لَنَا » . فاذا ليس يصح ان يقال ان
اقنوماً الهياً يرسل بحسب مواهب النعمة المبررة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى تُصَوِّر الابن
بالعقل في الزمان يقال انه يرسل » والابن ليس يُعرف بالنعمة المبررة فقط بل بالنعمة
المجانية ايضاً كما يُعرف بالايمان والعلم . فاذا ليس يرسل اقنوم الهي بحسب النعمة
المبررة فقط

٤ وايضاً قال رابانوس « ان الرسل أعطوا الروح القدس لفعل المعجزات » وهذا ليس
موهبة النعمة المبررة بل موهبة النعمة المجانية . فاذا الاقتنوم الالهي ليس يُعْطَى بحسب
النعمة المبررة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ « ان الروح القدس

يصدر بحسب الزمان لتقديس الخلق» والرسالة صدور زمني. فإذا لما كان تقديس الخلق انما يكون بالنعمة المبررة فقط لزم ان الرسالة المحيية لا تقوم الهى لا تكون الا بالنعمة المبررة

والجواب ان يقال ان الرسالة تجوز على اقنوم الهى بحسب وجوده في شيء على حال جديدة ويجوز عليه الاعطاء بحسب امتلاكه من شيء وكلا الامرين لا يكون الا بحسب النعمة المبررة لان الله طريقة واحدة عامة بها يوجد في جميع الاشياء بذاته وقوته وحضوره وجود العلة في العلولات المشاركة لها في الخبرة وله من وراء ذلك طريقة واحدة خاصة تلائم الخليفة الناطقة التي يقال ان الله يوجد فيها وجود المعروف في العارف والمحبوب في المحب. ولما كانت الخليفة الناطقة تتوصل بفعلها بالمعرفة والمحبة الى الله لا يقال بحسب هذه الطريقة الخاصة ان الله يوجد في الخليفة الناطقة فقط بل انه يسكن فيها سكناه في هيكله. فإذا على هذا ليس يمكن ان يكون مفعول آخر سبباً لوجود اقنوم الهى على حال جديدة في الخليفة الناطقة سوى النعمة المبررة. فإذا انما يرسل اقنوم الهى ويصدر في الزمان بحسب النعمة المبررة فقط - وكذلك لا يقال اننا نملك الا ما نقدر ان نستعمله او نتمتع به على وفق اختيارنا والقدرة على التمتع باقنوم الهى انما يحصل عليها بحسب النعمة المبررة فقط والروح القدس يملك ويسكن في الانسان بموهبة النعمة المبررة فهو اذا يعطى ويرسل اذا اجيب على الاول بان الخليفة الناطقة تستكمل بموهبة النعمة المبررة الى حد ان تملك لحرية التصرف في الموهبة المخلوقة فقط بل حرية التمتع بنفس الاقنوم الهى ايضاً ولذا فالرسالة المحيية تحصل بحسب موهبة النعمة المبررة ومع ذلك يعطى الاقنوم الهى نفسه

وعلى الثاني بان النعمة المبررة تأهب النفس لامتلاك الاقنوم الهى وهذا هو المراد بقولنا ان الروح القدس يعطى بحسب موهبة النعمة ومع ذلك فان موهبة النعمة

هذه هي من الروح القدس وهذا هو المراد بقول الرسول «ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس»

وعلى الثالث بان الابن وان امكن ان تعرفه بمفعولات أخرى لكنه ليس يسكن فينا او نملكه بمفعولات أخرى

وعلى الرابع بان فعل المعجزات دليلٌ مُظهرٌ للنعمة المبررة كموهبة النبوة وكل نعمة مجانية ولذلك دعيت النعمة المجانية في ١ كور ١٢ «اظهار الروح» . فاذا على هذا انما يقال ان الرسل أعطوا الروح القدس لفعل المعجزات لانهم أعطوا النعمة المبررة مع العلامة المظهرة لها . فاذا لم يُعطَ العلامة النعمة المبررة فقط دون النعمة فلا يقال بالاطلاق ان الروح القدس يُعطى الا ان يكون ثمَّه مخصّصٌ ما كما يقال ان فلاناً أُعطي روح النبوة او المعجزات من حيث انه حاصل على قوة الانبياء او فعل المعجزات

الفصل الرابع

هل تجوز الرسالة على الآب

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسالة تجوز على الآب لان ارسال اقنوم الهى هو اعطاؤه . والآب يُعطي نفسه اذ لا يمكن ان يملك الا باعطائه نفسه . فاذا يجوز ان يقال ان الآب يرسل نفسه

٢ وايضاً ان الاقنوم الهى يرسل بحسب سكنى النعمة . والثالث يسكن كله فينا بالنعمة كقوله في يوحنا ١٢: ٢٣ «اليه نأتي وعنده نجعل مقامنا» . فاذا الرسالة تجوز على كل من الاقانيم الالهية

٣ وايضاً كل ما يجوز على اقنوم فانه يجوز على جميع الاقانيم ما خلا السمات والاقانيم . والرسالة لا تنل على اقنوم ولا على سمة لان السمات خمس فقط كما مرّ في مب ٣٢ ف ٣ . فالرسالة اذن تجوز على كل من الاقانيم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٣ «ان الآب وحده

لم يذكر أنه أرسل

والجواب ان يقال ان الرسالة تتضمن في حقيقة معناها صدوراً عن آخر وفي الله بحسب الاصل كما مر في ف ١٥ ولم يكن الآب صادراً عن آخر لم تكن الرسالة جائزة عليه اصلاً بل انما تناسب الابن والروح القدس لصدورها عن آخر اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد بالاعطاء امتناع بشيء عن منحه يقال بهذا المعنى ان الآب يعطي نفسه لامتناعه الخليفة بنفسه كراماً منه . واما اذا اريد به الدلالة على سلطة المعطي بالنسبة الى ما يعطى فلا يجوز الاعطاء في الله الاعلى الاقنوم الصادر عن آخر كما لا تجوز الرسالة الاعلى عليه

وعلى الثاني بانه وان كان مفعول النعمة هو ايضاً من الآب الذي يسكن بالنعمة كالابن والروح القدس الا انه لعدم كونه من آخر لا يقال انه يرسل كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى عرف الآب في الزمان من اي كان فلا يقال انه أرسل اذ ليس له مبدأ او مصدر »

وعلى الثالث بان الرسالة من حيث تدل على صدور عن المرسل تتضمن في معناها السمة لا بالخصوص بل بالاجمال باعتبار ان الصدور عن آخر مشترك بين سمتين

الفصل الخامس

هل تجوز الرسالة المحجبة على الابن

يُحْطَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الرسالة المحجبة لا تجوز على الابن لان الرسالة المحجبة لا تقوم الهى تعتبر بحسب مواهب النعمة وجميع مواهب النعمة خاصة بالروح القدس كقوله في ١ كور ١٢ : ١١ « وهذا كله يعمل الروح الواحد بعينه » . فاذا ليس يرسل رسالاً محجبة الا الروح القدس
٢ وايضاً ان رسالة اقنوم الهى تكون بحسب النعمة المبررة . والمواهب الراجعة

الى كمال العقل ليست مواهب النعمة المبررة لجواز الحصول عليها بدون المحبة كقوله
في ١ كور ١٢: ٢ «لو كانت لي النبوة وكنت اعلم جميع الاسرار والعلم كله ولو كان
لي الايمان كله حتى انتقل الجبال ولم تكن في المحبة فلست بشيء» . فاذا لما كان
الابن يصدر ككلمة العقل لم تكن الرسالة المعجبية جائزة عليه في ما يظهر

٣ وايضاً ان رسالة اقنوم الهي ضرب من الصدور كما مر في الفصل السابق
والفصل الاول من هذا المبحث . وصدور الابن غير صدور الروح القدس غير
فلو اُرسِلَ كلاهما لكانت رسالتاهما غيرين ايضاً فلا يكون في اخراهما فائدة لان في
احدهما كفاية في تقديس الخليقة

لكن يعارض ذلك قوله عن الحكمة الالهية في حك ١٠: ٩ «فأرسلها من السماوات
المقدسة وابعثها من عرش مجدك»

والجواب ان يقال ان الثالث كله يسكن في العقل بالنعمة المبررة كقوله في
يو ١٤: ٢٣ «اليه تاتي وعنده نجعل مقامنا» وارسال اقنوم الهي الى واحد بالنعمة
المعجبية يدل على حال جديدة لسكنى ذلك الاقنوم وعلى صدوره عن اقنوم آخر .
فاذا لما كانت السكنى بالنعمة والصدور عن آخر جائزين على كل من الابن
والروح القدس كلت الرسالة المعجبية جائزة على كليهما . واما الآب فهو وان
جاز عليه السكنى بالنعمة لا يجوز عليه الصدور عن آخر . وهكذا لا تجوز عليه
الرسالة ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان المواهب وان كانت جميعها من جهة ما هي مواهب
تُنسب الى الروح القدس لتضمنه حقيقة الموهبة الاولى من حيث هو محبة كما اسلفناه
في مب ٣٨ ف ١ الا ان بعضها باعتبار حقائقها الخاصة تُنسب الى الابن بنوع من
التخصيص وهي المواهب التي ترجع الى العقل وبحسب هذه المواهب تعتبر رسالة
الابن . وبنائاً على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «انما يُرسَلُ

الابن ارسلنا مسيحياً الى كل واحد متى عُرِفَ وَقِيلَ «

وعلى الثاني بان النفس تصير بالنعمة محاكية لله فلا بد اذن لارسل اقنوم الهي الى واحد بالنعمة ان يصير ذلك الواحد مشابهاً بموهبة من مواهب النعمة للاقنوم الالهي المرسل. ولما كان الروح القدس محبة كانت النفس تشبه بموهبة المحبة فكانت رسالة الروح القدس تعتبر بحسب موهبة المحبة. واما الابن فهو كلمة لا اي كلمة كانت بل نافعة للمحبة ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب. ١٠ « اما الكلمة التي نقصد الاشارة اليها في معرفة مع محبة » فاذا ليس يرسل الابن بحسب اي كمال للعقل بل بحسب تثقيف العقل على حال يصدر بها الى عاطفة المحبة كقوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي » وفي مز ٣٨ : ٤ « في هذياني انتقدت في نار » ولذا قال اوغسطينوس بصريح العبارة في المل المذكور « انما يرسل الابن متى عُرِفَ وَقِيلَ من كل واحد » والقبول يدل على معرفة بالتجربة وتسمى بالخصوص sapientia (اي حكمة) كانها sapida, scientia

(اي معرفة لذينة) كقوله في سي ٦ : ٢٣ « حكمة التعليم كاسمها »

وعلى الثالث بانه لما كانت الرسالة تدل على اصل الاقنوم المرسل وعلى السكنى بالنعمة كما مر في جرم الفصل وفي الفصل الاول فاذا كان كلامنا على الرسالة باعتبار الاصل كانت رسالة الابن ممتازة عن رسالة الروح القدس كامتياز الولادة عن الانبثاق واما اذا كان كلامنا عليها باعتبار مفعول النعمة كانت الرسالتان متفتحتين في اصل النعمة ومتمايزتين في مفعولها وهما اثار العقل واضرام العاطفة وهكذا يتضح انه يستحيل وجود احدي الرسالتين دون الأخرى لعدم خلوا احدهما عن النعمة المبررة وعدم مفارقة احد الاقنومين للآخر

الفصل السادس

في ان الرسالة المحجبة مل تصير الى جميع المشتركين في النعمة

يُخَطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة لان آباء العهد العتيق كانوا مشتركين في النعمة ولم تصر الرسالة المحجبة اليهم في ما يظهر فقد قيل في يو ٧: ٣٩ « ولم يكن الروح قد أعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجَّد » فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة ٢ وايضاً ان الترقى في الفضيلة لا يكون الا بالنعمة . والرسالة المحجبة ليست في ما يظهر بحسب ترقى الفضيلة لان ترقى الفضيلة في ما يظهر متواصل اذا ان المحبة لا تزال دائماً على حال التزايد او التنقص فتكون الرسالة متواصلة . فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة

٣ وايضاً ان المسيح والطوباويين حاصلون على مل النعمة . ولا تصير اليهم في ما يظهر رسالة لان الرسالة انما تصير الى شيء بعيد والمسيح من جهة ما هو انسان والطوباويون كافة متحدون مع الله اتحاداً كاملاً . فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة

٤ وايضاً ان اسرار الشريعة الجديدة تفضن النعمة . ومع ذلك لا يقال ان الرسالة المحجبة تصير اليها . فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى كل ما هو حاصل على النعمة لكن يعارض ذلك ان الرسالة المحجبة تصير لتقديس الخليقة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ٣ ب ٤ وكه ١ ب ٢٧ . وكل خليفة حاصلة على النعمة تُقدَّس . فإذا الرسالة المحجبة تصير الى كل خليفة حاصلة على النعمة

والجواب ان يقال انه قد مر في ف ٣ و ٤ وه من هذا المبحث ان من مفاد حقيقة الرسالة ان المرسل يتدبّر ان يوجد اما حيث لم يكن قبل كما يعرض في المخلوقات او حيث كان قبل ولكن على نحو جديد وعلى هذا النحو تنسب الى الاقانيم الالهية .

فأذا على هذا لا بد في المرسل اليه من اعتبار امرين سكنتي النعمة وتجدد ما بالنعمة
فأذا الرسالة المحيية تصير الى كل من يوجد فيه هذان الامران
اذا اجيب على الاول بان الرسالة المحيية قد صارت الى آباء العهد العتيق ولذا
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٠ « ان الابن بحسب ما يرسل ارسالاً
محيياً يصير في الناس او مع الناس » وهذا قد صار من قبل في الآباء والانبياء
فأذا قول يوحنا « لم يكن الروح قد أعطي بعد » محمول على ذلك الاعطاء الذي
تم بعلامة ظاهرة يوم البتيكستي

وعلى الثاني بان الرسالة المحيية تصير ايضاً بحسب ترقى الفضيلة او زيادة النعمة
ولهذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٠ « انما يرسل الابن الى كل واحد
متى عرف وقيل من كل واحد بقدر ما يمكن معرفته وقبوله على حسب طاقة النفس
الناطقة المتبعة الى الله والمستكملة في الله » الا ان الرسالة المحيية انما تعتبر بالخصوص
بحسب زيادة النعمة متى ارتقى انسان الى فعل جديد او حال جديدة من النعمة
كما اذا ارتقى الى نعمة المعجزات او النبوة او تصدى بفرط محبته الى الشهادة او
زهد عن كل ما يملكه او أقدم على نحو ذلك من الاعمال الشاقة

وعلى الثالث بان الرسالة المحيية قد صارت الى الطوباويين في بدء سعادتهم
واما بعد ذلك فهي تصير اليهم لا بحسب امتداد النعمة بل بحسب انكشاف اسرار
جديدة لم مما يكون الى يوم النشور . وهذه الزيادة تعتبر بحسب امتداد النعمة
المتناولة اموراً كثيرة . واما المسيح فقد صارت الرسالة المحيية اليه في اول الحبل به
ولم تصر اليه بعد ذلك لامتلائه منذ بدء الحبل به كل حكمة ونعمة

وعلى الرابع بان النعمة موجودة في اسرار الشريعة الجديدة وجوداً آلياً كما توجد
صورة المصنوع في آلات الصناعة بحسب صدور ما من الفاعل الى المفعول واما
الرسالة فلا يقال انها تصير الا بالنظر الى الحد فأذا رسالة الاقنوم الالهي لا تصير الى

الاسرار بل الى الذين بالاسرار يقبلون النعمة

الفصل السابع

هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس

يُختلَى الى السابع ان يقال : يظهر ان الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس لان الابن بحسب رسالته الظاهرة الى العالم يقال انه ادنى من الآب . ولم يرد في لكتاب قط ان الروح القدس ادنى من الآب . فإذا الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس

٢ وايضاً ان الرسالة الظاهرة تعتبر بحسب خليفة ظاهرة متجذدة كرسالة الابن بحسب اللحم . والروح القدس لم يتخذ خليفة ظاهرة . فإذا ليس يجوز ان يقال انه موجود في بعض المخلوقات المنظورة على خلاف وجوده في بعض آخر الا ان يكون وجوده فيها على انها علامة له كوجوده في الاسرار وفي جميع الاشكال الشرعية . فإذا ليس يرسل الروح القدس رسالة ظاهرة او يجب ان يقال ان رسالته الظاهرة تُعتبر بحسب جميع ما ذكر

٣ وايضاً كل خليفة ظاهرة فهي مفعول موضح للثالث كله فإذا ليس يرسل الروح القدس بحسب تلك المخلوقات الظاهرة مختصاً بها دون اقنوم آخر
٤ وايضاً ان الابن قد ارسل ارسالاً ظاهراً بحسب اشرف المخلوقات الظاهرة اي بحسب الطبيعة الانسانية فلو كان الروح القدس يرسل ارسالاً ظاهراً لوجب ان يرسل في بعض المخلوقات الناطقة

٥ وايضاً ما يحدث ظاهراً من الامور الالهية فانما يتم على ايدي الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ وهـ ٦ فإذا اذا كانت قد ظهرت بعض صور محسوسة فانما كان ذلك بواسطة الملائكة وهكذا انما يرسل الملائكة لا الروح القدس .

٦ وايضاً لو كان الروح القدس يرسل رسالة ظاهرة لما كان ذلك الايضاً لرسالة معجبة لان المعجيات تبين بالظواهر. فاذا من لم تصر اليه رسالة معجبة لم يجب ايضاً ان يصير اليه رسالة ظاهرة وجميع الذين صارت اليهم رسالة معجبة في العهد الجديد او في العهد العتيق يجب ان يصير اليهم رسالة ظاهرة وهذا بين البطلان . فاذا الروح القدس ليس يرسل رسالة ظاهرة

لكن يعارض ذلك ان متى ذكر في ف ٣ ان الروح القدس نزل على السيد حين اعتماده في صورة حمامة

والجواب ان يقال ان الله يعتني بجميع الاشياء بحسب طريقة كل منها . وطريقة طبيعة الانسان ان يهتدي بالظواهر الى المعجيات كما يفتح مما مر في مب ١٢ ف ١٢ ولذا وجب ان تكشف معجوبات الله للانسان بالظواهر فاذا كما ان الله كشف للناس على نحو ما نفسه وصدوريه الازليين بالخلوقات الظاهرة بحسب بعض العلام كذلك كان من المناسب ان تكشف ايضاً رسالة الاقنومين الالهين المعجبة بحسب بعض مخلوقات ظاهرة ولكن لا على نحو واحد فيها لان الروح القدس من حيث يصدر بطريق المحبة يناسبه ان يكون موهبة التقديس والابن من حيث هو مبدأ الروح القدس يناسبه ان يكون صانع هذا التقديس ولذا ارسل الابن ارسالاً ظاهراً على انه صانع التقديس وارسل الروح القدس ارسالاً ظاهراً على انه علامة التقديس اذا اجيب على الاول بان الابن قد اتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلى فيها مع وحدة الاقنوم بحيث ان ما يقال على تلك الخليقة يجوز قوله على ابن الله وهكذا يقال ان الابن ادنى من الآب باعتبار الطبيعة المتخذة واما الروح القدس فلم يتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلى فيها مع وحدة الاقنوم بحيث ان ما يصدق عليها يحل عليه فاذا ليس يجوز ان يقال انه ادنى من الآب باعتبار الخليقة الظاهرة وعلى الثاني بان رسالة الروح القدس الظاهرة لا تعتبر بحسب الرؤيا الوهمية التي

هي الرؤيا النبوية لان الرؤيا النبوية لا تبدو للاعين الجسمية بصور جسمية بل
انما تكون في الروح بصور الاجسام الروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث
٢ ب ٦ وتلك الحمامة وتلك النار انما رآها من رآها بالابصار . وايضاً فالروح
القدس لم يكن بالنسبة الى هذه الصور كالسمج بالنسبة الى الصخرة لقوله في ١ كور ١٠
« والصخرة كانت المسيح » لان تلك الصخرة كانت موجودة من قبل وانما دُعيت
باسم المسيح الذي كانت تدل عليه تشبيهاً لها في طريقة الفعل . واما تلك الحمامة
وتلك النار فقد وجدتاً بداهةً للدلالة على ذلك فقط الا انها شبيهتان في ما يظهر
بذلك اللهب الذي ظهر لموسى في العليقة وبذلك العمود الذي كان يتبعه الشعب
في التيه او بتلك البروق والرعود التي حدثت حينما أنزلت الشريعة في الجبل
لان شكل هذه الامور الجسماني انما وُجد ليبدل على امر وينبيء به قبل وقوعه
فهكذا اذا يتضح ان الرسالة الظاهرة لا تعتبر بحسب الرؤى النبوية التي كانت وهمة
لاجسانية ولا في علائم العهد العتيق والجديد السريقاتي تستعمل بها اشياء سابقة في
الوجود للدلالة على شيء . على ان الروح القدس يقال انه ارسل ارسلًا ظاهراً من
حيث قد تجلى في بعض المخلوقات على انها علائم وُجدت خصوصاً للدلالة على رسالته
وعلى الثالث بان تلك المخلوقات الظاهرة وان كانت عمل التالوث كله الا انها
صُنعت لتدل بالخصوص على هذا الاقنوم او ذلك لانه كما يدل على الآب والابن
والروح القدس باسماء مختلفة كذلك جاز ان يدل عليهم باشياء مختلفة ايضاً وان
لم يكن بينهم شيء من الافتراق او الاختلاف

وعلى الرابع بان اقنوم الابن قد وجب ان يعلن كصانع التقديس كما مر في جرم
الفصل ولذا وجب ان تصير رسالته الظاهرة بحسب الطبيعة الناطقة التي من
شأنها ان تفعل ويناسبها ان تقسّس وجاز ان تكون علامة التقديس اي خليفة
أخرى . ولم يجب ايضاً ان يتخذ الروح القدس الخليفة الظاهرة الموجودة خاصة

للدلالة على ذلك مع وحدة الاقنوم لانه لا يتخذها فعل شيء بل للدلالة فقط
ولذلك لم يجب ايضاً بقاؤها الا ريثما تُنمَّ وظيفتها
وعلى الخامس بان تلك المخلوقات الظاهرة قد تكونت بواسطة الملائكة لكن
للدلالة على اقنوم الملاك بل للدلالة على اقنوم الروح القدس . فلذا لما كان وجود
الروح القدس في تلك المخلوقات الظاهرة كوجود المعلم في العلامة فلذلك يقال ان
الروح القدس يرسل بحسبها رسالة ظاهرة لا الملاك
وعلى السادس بان الرسالة المستجيبة لا تقتضي بالضرورة ان تُبين بعلامة ظاهرة
خارجة بل انما يُعطى كل واحد اظهار لروح للمنفعة كما قال الرسول في ١ كور ١٢: ٧
اي منفعة الكنيسة . وهذه المنفعة راجعة الى اثبات الايمان وانتشاره بهذه العلامات
الظاهرة وهذا قد تم على الخصوص بالسمع والرسول كقول الرسول في عبر ٢: ٣ « قد
نُطِّقَ به على لسان الرب اولاً ثم ثبته لنا الذين سمعوه » ولذلك وجب ان تصير
رسالة الروح القدس الظاهرة بالخصوص الى المسيح والرسول وبعض القديسين الاولين
الذين اسسوا الكنيسة على نحر ما ولكنها صارت الى المسيح لتبين الرسالة المستجيبة
التي صارت اليه لاحقاً بل في ابتداء الحبل به وصارت الرسالة الظاهرة اليه ايضاً
حين اعتماده في صورة الحمامة التي هي حيوان كثير التوليد لبيان سلطان المسيح على
منح النعمة بالتوليد الثاني الروحاني ولذا رعد صوت الآب قائلاً كما في متى ١٧: ٣
« هذا هو ابني الحبيب » ليتولد الغير توليداً ثانياً على مثال ابنه الوحيد . وصارت
اليه حين تجليه في صورة محابة منيرة لبيان غزارة التعليم ولذا قيل في متى ١٧: ٥ « فله
اسمعوا » واما الرسل فقد صارت اليهم في صورة نفخة لبيان السلطان على توزيع
الاسرار ولذا قيل في يو ٢٣: ٢ « من غفرتم خطاياهم تغفر لهم » وصارت اليهم ايضاً
في صورة السنة نارية لبيان فرض التعليم ولذا قيل في ١ ع ٤: ٢ « وطفقوا يتكلمون
بلمات اخرى » واما آباء العهد العتيق فلم يجب ان تصير اليهم رسالة الروح

لقدس الظاهرة لانه كان واجباً ان ثم أولاً رسالة الابن الظاهرة لان الروح القدس يُظهر الابن كما ان الابن يُظهر الآب ومع ذلك فالاقانيم الالهية قد تجلت ظاهراً لآباء العهد العتيق غير ان تلك التجليات لا يجوز ان تدعى رسالات ظاهرة لانها لم تصدر لتدل بالخصوص على حلول الاقنوم الالهي بالنعمة بل لبيان شيء آخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١٧

الفصل الثامن

هل لا يُرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل

يُخَطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر انه ليس يُرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل لان الآب لا يرسل من احد لعدم صدوره عن احد كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ . فاذا اذا ارسل اقنوم الهي من آخر يجب ان يكون صادراً عنه

٢ وايضاً ان المرسل له سلطة على المرسل . وليس يجوز وقوع سلطة على اقنوم الهي الا بحسب الاصل فقط . فاذا لا بد ان يكون الاقنوم الالهي المرسل صادراً عن الاقنوم المرسل

٣ وايضاً لو جاز ارسال اقنوم الهي ممن ليس هو صادراً عنه لم يكن مانع من القول بان الروح القدس يعطى من الانسان وان لم يكن صادراً عنه . وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ . فاذا ليس يرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو

لكن يعارض ذلك ان الابن يرسل من الروح القدس كقوله في اش ٤٨ : ١٦ « الآن السيد الرب ارسلني هو وروحه » والابن ليس صادراً عن الروح القدس . فاذا يرسل اقنوم الهي ممن ليس هو صادراً عنه

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فذهب قوم الى انه ليس يرسل اقنوم

الهي^١ الآمن هو صادر عنه منذ الازل وعلى هذا متى قيل ابن الله مُرْسَلٌ من لروح القدس يجب حمله على الطبيعة الانسانية التي بحسبها أرسل الابن من الروح لقدمس للدعوة الانجيلية. وقال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٥ « الابن يُرْسَل من نفسه ومن الروح القدس والروح القدس ايضا يُرْسَل من نفسه ومن الابن بحيث انه ليس يجوز في الله على كل اقنوم ان يُرْسَل بل انما يجوز ذلك على الاقنوم لصادر عن آخر فقط ويجوز على كل اقنوم ان يُرْسَل » وكلا القولين حق من وجه لانه متى قيل ان اقنوماً يُرْسَل يفهم من ذلك الاقنوم الصادر عن آخر والمفعول لظاهر او المعجب الذي بحسبه تعتبر رسالة الاقنوم الالهي. فاذا اذا اريد بالمرسل انه مبدأ الاقنوم المرسل فليس يُرْسَل الا الاقنوم الذي هو مبدأ للاقنوم المرسل وعلى هذا فلما يُرْسَل الابن من الآب فقط والروح القدس من الآب والابن. واما اذا اريد بالاقنوم انه مبدأ المفعول الذي بحسبه تعتبر الرسالة فالثالث كله يُرْسَل الاقنوم المرسل وليس يلزم من ذلك ان الانسان يعطي الروح القدس اذ ليس يقدر ان يُصدر مفعول النعمة. وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

باب في الخلق والإبداع

المبحث الرابع والاربعون

في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الاولى لجميع الموجودات

وفيه اربعة فصول

بعد النظر في الاقانيم الالهية بقي النظر في صدور المخلوقات عن الله وبكون ذلك على ثلاثة اقسام. فنبظر أولاً في صدور المخلوقات - وثانياً في تمايزها - وثالثاً في حفظها وتديرها - والاول

فيه ثلاثة ابحاث. الاول في العلة الاولى للموجودات. الثاني في كيفية صدور المخلوقات. الثالث في بدء مدة الاشياء. اما الاول فابحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ هل الله هو العلة الفاعلة لجميع الموجودات - ٢ هل المبدأ الاولى مخلوقة من الله او هي مبدأ مساوية في الرتبة - ٣ هل الله هو العلة المثالية للاشياء او ان لها مثلاً اخرى من دونها - ٤ هل هو العلة الغائية للاشياء

الفصل الاول

هل من الضرورة ان يكون كل موجود مخلوقاً من الله

يُختص الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس من الضرورة ان يكون كل موجود مخلوقاً من الله اذ ليس يمتنع وجود شيء من دون ما هو خارج عن حقيقته كوجود الانسان من دون اليأس. ونسبة العلول الى العلة ليست من حقيقة الموجودات في ما يظهر لجواز تعقل بعض الموجودات من دونها. فاذا يجوز وجوده من دونها فاذا ليس يمتنع وجود بعض موجودات غير مخلوقة من الله

٢ وايضاً انما يفترض في العلة فاعلية في وجوده فما يستحيل لا وجوده ليس يفترض الى علمه فاعلية. وليس شيء من الواجبات يجوز ان لا يوجد لان ما كان واجب الوجود يستحيل ان لا يوجد. فاذا لما كان كثير من الاشياء واجب الوجود يظهر ان ليس كل موجود مخلوقاً من الله

٣ وايضاً كل ما له علة فيجوز ان يُبرهن عليه من علة. والرياضيات لا يُبرهن فيها بالعلة الفاعلة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٤. فاذا ليست جميع الموجودات صادرة عن الله صدوراً عن العلة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ١١: ٣٦ « كل شيء هو منه وبه وفيه » والجواب ان يقال لا بد من القول بان كل موجود كيف كان وجوده صادر عن الله لانه اذا وجد شيء في شيء بالمشاركة فلا بد ان يكون مسيئاً فيه عما هو موجود فيه بالذات كما ان الحديد يصير ذائلاً من النار وقد حققنا في مب ٣ ف ٤ عند كلامنا على البساطة الالهية ان الله هو نفس الوجود القائم بنفسه وحققنا

ايضاً في م ب ١١ ف ٣ و ٤ ان الوجود القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحداً
كما ان اليأض لو كان قائماً بنفسه لما امكن ان يكون الا واحداً اذاً ما تتكثر
اليأضات بحسب القوابل . فاذا يلزم ان جميع ما سوى الله ليس نفس وجوده بل
موجوداً بالمشاركة . فاذا لا بد ان تكون جميع الموجودات المختلفة في درجة كمال
الوجود باختلاف اشتراكها فيه صادرة عن موجود واحد اول بالغ نهاية الكمال
في الوجود وبناءً على هذا قال افلاطون لا بد من اثبات الوحدة قبل كل كثرة
وقال ارسطو في الالهيات ك ٢ م ٤ ما هو موجود بقاية الوجود وحق بقاية الحقيقة
فهو علة لكل موجود ولكل حق كما ان ما هو حار بقاية الحرارة علة لكل حرارة
اذاً اجيب على الاول بان النسبة الى العلة وان لم تكن داخلية في حد الموجود
المعلول الا انها لا حقة لما هو من حقيقته لاستلزام كون شيء موجوداً بالمشاركة
ان يكون معلولاً لا آخر . فاذا ما هو موجود على هذا النحو يستحيل وجوده من دون
ان يكون معلولاً كاستحالة وجود انسان من دون ان يكون قابل الضحك الا انه لما كانت
المعلولية خارجة عن حقيقة الموجود على الاطلاق كان هناك موجود ما غير معلول
وعلى الثاني بان هذا الاعتبار قد حمل بعضاً على القول بان الواجب لا علة له
كما في الطبيعيات ك ٢ م ٤٦ الا ان ذلك يتضح بطلانه من العلوم البرهانية حيث
تكون المبادئ الواجبة عللاً لتنتائج واجبة ولذا قال ارسطو في الالهيات ك ٥ م ٦
« من الموجودات الواجبة ما يوجد علة اوجوبه » . فاذا العلة الفاعلة ليست مقتضاة
بسبب جواز عدم وجود المعلول فقط بل لان المعلول لا يوجد اذا لم تكن هي
موجودة فان هذه الشرطية صادقة سواء كان المقدم والتالي ممكنين او مستحيلين
وعلى الثالث بان الرياضيات تعتبر مجردة بحسب الاعتبار وان لم تكن مجردة
بحسب الوجود وكل شيء فانما يكون له علة فاعلة على حسب ما هو موجود . فاذا
الرياضيات وان كان لها علة فاعلة لا يعتبرها الرياضي بحسب نسبتها الى العلة

الفاعلة ولذا ليس يُبرهن في العلوم الرياضية على شيء من العلة الفاعلة

الفصل الثاني

هل الهوى الأول مخلوق من الله

يُختل إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن الهوى الأول ليست مخلوقة من الله لأن كل ما يُصنع فهو يتركب من محل ومن شيء آخر كما في الطبيعيات كـ ١ م ٦٢ والهوى الأول ليس لها محل . فإذا استحيل أن تكون مصنوعة من الله ٢ وإيضاً أن كلاماً من الفعل والانفعال قسم للآخر وكما أن المبدأ الأول الفعلي هو الله كذلك المبدأ الأول الانفعالي هو الهوى . فإذا الله والهوى الأول مبدأان كل منهما قسم للآخر وليس أحدهما صادراً عن الآخر ٣ وإيضاً كل فاعل فإنه يفعل ما يشبهه وعلى هذا لما كان كل فاعل يفعل من جهة ما هو موجود بالفعل يلزم أن يكون كل مفعول موجوداً بالفعل على نحو من الانحاء . والهوى الأول من جهة ما هي كذلك موجودة بالقوة فقط . فإذا يثاني حقيقة الهوى الأول أن تكون مفعولة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في اعترافاته كـ ١٢ ب ٧ « قد صنعت أيها الرب شيئين أحدهما قريب منك وهو الملاك والثاني قريب من العدم وهو الهوى الأول » والجواب أن يقال أن الفلاسفة المتقدمين قد توصلوا إلى معرفة الحقيقة بالتدرج شيئاً فشيئاً لأنهم لشدة انهماكهم أولاً في الجهل لم يكونوا يعتبرون أنه يوجد غير الأجسام المحسوسة والذين منهم كانوا يثبتون الحركة في الأجسام لم يكونوا يعتبرون الحركة لا بحسب بعض العوارض كالتمخلل والتكاثف بالاجتماع والافتراق ولما كان جوهر الأجسام عندهم غير مخلوق كانوا يعللون هذه الاستحالات العرضية ببعض علل كالتآلف والتنافر أو العقل أو نحو ذلك لكنهم لما ترقوا بعد ذلك في مدارج المعرفة ميزوا بالعقل بين الصورة الجوهرية والهوى التي كانوا يجعلونها غير

مخلوقة وعلموا ان التغيير يقع في الاجسام من جهة الصور الذاتية وقد كانوا يجعلون
للك التغييرات عللاً اعم كالدايرة الملتوية كما قال ارسطو في كتاب الكون والفساد
م ٥٦ او الصور كما قال افلاطون الا انه لا بد من اعتبار ان الميولي تنحصر
بالصورة في نوع معين كما ان جوهر احد الانواع ينحصر بالعرض الطاريء عليه
في حال معينة من الوجود على مثال ما ينحصر الانسان بالايض . فاذا كلا هذين
الفيلسوفين قد اعتبرا الموجود باعتبار جزئي اي من جهة ما هو هذا الموجود او
من جهة ما هو موجود على هذا الحال وهكذا عللا الاشياء بعلة فاعلة جزئية . ثم
ارتقى بعض الى اعتبار الموجود من جهة ما هو موجود واعتبروا علة الاشياء لا
من جهة ما هي هذه الموجودات او من جهة ما هي موجودة على هذه الحال بل
من جهة ما هي موجودات فاذا ما هو علة الاشياء من جهة ما هي موجودات يجب
ان يكون علة لها لا من جهة ما هي على هذه الحال بالصور العرضية ولا من جهة ما
هي هذه الصور الجوهرية فقط بل من جهة كل ما يرجع الى وجودها ينحصر من الانحاء
ايضاً وهكذا يجب جعل الميولي الاولى ايضاً مخلوقة من العلة الكلية للموجودات
اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الصنع الجزئي الذي يكون
بالاستحالة من صورة الى اخرى عرضية او جوهرية وكلامنا هنا على الاشياء بحسب
صدورها عن المبدأ الكلي للوجود وهذا الصدور لا يخرج عنه الميولي وان خرجت
عن الوجه الاول من الصنع

وعلى الثاني بان الانفعال هو معلول الفعل فالصواب اذا يقتضي ان يكون المبدأ
الاول الانفعالي معلولاً للمبدأ الاول الفعلي لان كل ناقص فهو صادر عن الكامل
لوجوب كون المبدأ الاول في غاية الكمال كما قال ارسطو في الالهيات ك ١٢ م ٤٠
وعلى الثالث بان تلك العجة لا تقتضي بكون الميولي ليست مخلوقة بل بكونها ليست
مخلوقة بدون صورة لانه وان كان كل مخلوق موجوداً بالفعل الا انه ليس فعلاً

صرفاً فإذا ما هو من جهة القوة أيضاً يجب ان يكون مخلوقاً اذا كان كل ما يرجع الى وجوده مخلوقاً

الفصل الثالث

هل العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله

يُختصُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله لان الصورة تكون مشابهة للمثال . والمخلوقات بعيدة عن الشبه الالهي . فإذا ليس الله علتها المثالية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يُرَدُّ الى ما بالذات كما يُرَدُّ ذو النار الى النار على ما مرَّ في الفصل الاول . وجميع ما في الاشياء المحسوسة فهو بالمشاركة في نوع من الانواع وهذا واضح من ان ما يرجع الى حقيقة النوع لا يوجد وحده في شيء من المحسوسات بل تنقسم المبادئ الشخصية الى مبادئ النوع فإذا لا بد من اثبات النواع موجودة بالذات كالانسان بالذات والفرس بالذات ونحوها وهذه تدعى مثلاً فإذا المثل اشياء خارجة عن الله

٣ وايضاً ان العلوم والحدود تتعلق بالانواع لا بحسب كونها في الجزئيات لان الجزئيات ليست موضوعاً للعلم ولا للحد . فإذا يوجد بعض موجودات هي موجودات او انواع لا في الجزئيات وهذه يقال لها مثل . فإذا يلزم ما تقدم

٤ وايضاً ان هذا عينه يظهر من قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ١ « ان مطلق الكون بالذات متقدم على الكون حيوة بالذات والكون حكمة بالذات »

لكن يعارض ذلك ان المثال هو عين الصورة . والصورة هي الاشباح الاصلية المندرجة في العقل الالهي كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ . فإذا ليست مثل الاشياء خارجة عن الله

والجواب ان يقال ان الله هو العلة الاولى المثالية لجميع الاشياء ولايضاح ذلك
فالملاحظ ان المثال انما هو ضروري لاصدار شيء ليلبس المفعول صورة معينة
فان الصانع انما يصدر صورة معينة في مادة بسبب المثال الذي يراعيه خارجاً كان
او متصوراً في الذهن داخلياً. وواضح ان الاشياء التي تحدث بالطبع تلبس صوراً
معينة وهذا التعيين للصور يجب استداه الى الحكمة الالهية التي ابدعت ترتيب
الكون القائم في تمايز الاشياء استناداً لشيء الى مبدئه الاول. ولذا يجب ان يقال
ان الحكمة الالهية مشتملة على حقائق جميع الاشياء التي سميناها في مباحث ١٥ ف ١
صوراً اي اشباحاً مثالية قائمة في العقل لاهي وهذه الصور وان تكثرت بحسب النظر
الى الاشياء لكنها ليست في الحقيقة مغايرة للذات الالهية من حيث انه يجوز
ان يشترك في شبيهها اشياء مختلفة على نحاء مختلفة. فالله اذا هو المثال الاول لجميع
الاشياء ويجوز ايضاً في المخلوقات ان يقال لبعض الاشياء مثل لغيرها بحسب كون
بعض الاشياء مشابهة لغيرها اما في النوع او في نوع من المحاكاة

اذا اجيب على الاول بان المخلوقات وان كانت لا تتوصل الى ان تشابه الله
بحسب طباعها بمشابهة النوع كما يشابه الانسان المولود الانسان الوالد لانها تتوصل
الى مشابهته بحسب تشابه الحقيقة المعنوية منه تعالى كما يشابه البيت الذي في المادة
البيت الذي في عقل الصانع

وعلى الثاني بان من حقيقة الانسان ان يوجد في الهيولى فيستميل وجود انسان
دون الهيولى. فاذا وان كان هذا الانسان هو بمشاركة النوع ليس يجوز مع ذلك
رده الى شيء موجود بالذات في نوعه نفسه بل الى نوع اعلى كالجواهر المفارقة وقس
عليه سائر المحسوسات

وعلى الثالث بانه وان كان كل علم وحده انما يتعلق بالموجودات فقط ليس يجب
مع ذلك ان يكون وجود الاشياء في الخارج كوجودها في العقل لاننا بقوة العقل

لفعال فنجرد الانواع الكلية عن العلائق الجزئية وليس يجب مع ذلك ان تكون الكليات قائمة بنفسها دون الجزئيات على انها مثل الجزئيات

وعلى الرابع بان ديونيسيوس قال في كتاب الاسماء الالهية ب ١١ مق ٤ ان الحياة بالذات والحكمة بالذات قد يراد بهما الله وقد يراد بهما القوتان المفاضتان على الاشياء لاشيئان قائمان بانفسهما كما قال المتقدمون

الفصل الرابع

هل الله هو العلة الغائية لجميع الاشياء

يُغْنَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس هو العلة الغائية لجميع الاشياء لان لفعل لاجل غاية يظهر انه من شأن مفتقر الى الغاية . والله ليس مفتقراً الى شيء . فاذا ليس يلائمه ان يفعل لاجل غاية

٢ وايضاً ان غاية التوليد وصورة المتولد والفاعل ليست واحداً بالعدد كما في الطيعيات ك ٢ م ٧٠ لان غاية التوليد هي صورة المتولد . والله هو الفاعل الاول لجميع الاشياء . فاذا ليس هو العلة الغائية لجميع الاشياء

٣ وايضاً ان الغاية تتشاقها جميع الاشياء . والله لا تشاقه جميع الاشياء لعدم معرفة جميع الاشياء له . فاذا ليس غاية لجميع الاشياء

٤ وايضاً ان العلة الغائية هي الأولى بين العلل فلو كان الله هو العلة الفاعلة والعلة الغائية لكان فيه متقدم ومتأخر وهذا محال

لكن يعارض ذلك قول الكتاب في ام ١٦ : ٤ « الرب صنع الجميع لاجله » والجواب ان يقال ان كل فاعل يفعل لغاية والا لما حصل عن فعله هذا مرجحاً على ذاك الاتفاقاً . وغاية الفاعل والمنفعل من جهة ما هما كذلك واحدة بعينها لكن على نحو مختلف لان ما يقصد الفاعل تأثيره وما يقصد المنفعل قبوله واحداً بعينه ومن الاشياء ما هو فاعل ومنفعل معاً وهي الفواعل الناقصة وهذه يناسبها ان تقصد

في فعلها ادراك شيء واما الفاعل الاول الذي هو فاعل فقط فلا يناسبه ان يفعل
لادراك غاية بل انما يقصد ان يُشرك في كماله الذي هو خيريته . وكل خليفة نقصد
ادراك كمالها الذي هو شبه الكمال الالهي والخيرية الالهية . فاذا الخيرية الالهية هي
غاية جميع الاشياء

اذاً اجيب على الاول بان الفعل عن افتقار انما هو من شأن الفاعل الناقص
الذي من شأنه ان يفعل وينفعل وهذا لا يناسب الله ولذا فهو وحده بانفع نهاية
السناء لانه ليس يفعل لاجل نفعه بل لاجل خيريته فقط

وعلى الثاني بان صورة المتولد ليست غاية التولد الا من حيث هي شبه صورة
المولد الذي يقصد ان يُشرك في شبهه والاكثانت صورة المتولد اشرف من المولد
لان الغاية هي اشرف من المبدأ

وعلى الثالث بان جميع الاشياء تشترك في الله على انه غايتها باشتياقها خيراً ما يشوق
عقلي او حسي او غريزي وهو الذي يكون دون معرفة اذ ليس لشيء حقيقة
الخير والمشتهى الا بحسب كونه مشتركاً في شبه الله

وعلى الرابع بانه لما كان الله هو العلة الفاعلية والغاية لجميع الاشياء
وكانت الميولى الاولى صادرة عنه لزم كون المبدأ الاول لجميع الاشياء واحداً في
الحقيقة وليس يمتنع مع ذلك ان يعتبر فيه اشياء كثيرة بالاعتبار يكون بعضها متقدماً
عند عقلنا على البعض الآخر



المبحث الخامس والاربعون

في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول - وفيه ثمانية فصول

ثم يبيّن في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول اي في المخلق والابداع والمبحث فيه يدور

على ثماني مسائل — ١ في ان المخلق ما هو — ٢ هل يقدر الله ان يخلق شيئاً — ٣ هل المخلق موجود ما في طبيعة الاشياء — ٤ في ما يجوز ان يخلق — ٥ هل المخلق خاص بالله وحده — ٦ هل هو عام للتأليف ككل او خاص باقنوم واحد — ٧ هل يوجد في المخلوقات اثر الثالث — ٨ هل يخالف فعل المخلق افعال الطبيعة والارادة

الفصل الاول

هل المخلق إحداث شيء من لا شيء

يُختص إلى الاول بان يقال : يظهر ان المخلق ليس إحداث شيء من لا شيء فقد قال اوغسطينوس في رده على خصم الشريعة والانبياء ك ١ ب ٢٨ « الإحداث إيجاد ما لم يكن أصلاً والمخلق إيجاداً مما كان يجعله مقوماً لشيء »

٢ وايضاً ان شرف الفعل والحركة يعتبر من الأطراف . فإذا الفعل الذي من خير إلى خير ومن موجود إلى موجود هو اشرف من الفعل الذي من لا شيء إلى شيء . والمخلق يظهر انه فعل بالغ غاية الشرف وانه الاول بين جميع الافعال . فإذا ليس هو من لا شيء إلى شيء بل بالأحرى من موجود إلى موجود

٣ وايضاً ان من تفيد السببية ولا سيما المادية كما اذا قلنا هذا التمثال مصنوع من نحاس . والعدم لا يمكن ان يكون مادة للموجود ولا علة له بوجه من الوجوه . فإذا ليس المخلق إحداث شيء من لا شيء

لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قول التكوين ١ في البدء خلق الله السماوات الخ ما نصه « المخلق إحداث شيء من لا شيء »

والجواب ان يقال ليس يجب اعتبار صدور موجود جزئي عن فاعل جزئي . فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة الكلية التي هي الله كما مر في ف ٢ من البحث السابق وهذا الصدور هو الذي نخصه بالمخلق . وما يصدر بحسب الصدور الجزئي فليس يقدر له وجود قبل صدوره كما اذا وُلِدَ انسان فانه لم يكن قبل ذلك انساناً بل انما يحدث الانسان من لا انسان والايض من لا ايض . فإذا

إذا اعتبر صدور الموجود الكلي كله عن المبدأ الأول يستحيل تقدير موجود قبل هذا الصدور . واللاشيء هو نفس اللا موجود . فإذا كما ان توليد الانسان يكون من لا موجود اي من لا انسان كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا موجود اي من لا شيء .

إذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس استعمل لفظ الخلق بالاشتراك بحسبها يقال لشيء انه يخلق متى استحال الى حال احسن كقولم خلق رجل استقفاً ونحن لا نريد بالخلق هذا المعنى بل المعنى المار في جرم الفصل .

وعلى الثاني بان التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف اليه . فإذا كلما كان طرف اليه اشرف واسبق كان التغيير اكمل واسبق ولو كان طرف منه المقابل لطرف اليه انقص كما ان التوليد مطلقاً هو اشرف من الاستحالة ومتقدم عليها بسبب ان الصورة الجوهرية هي اشرف من الصورة العرضية مع ان عدم الصورة الجوهرية الذي هو طرف منه في التوليد انقص من ضده الذي هو طرف منه في الاستحالة وكذا الخلق فانه اكمل من التوليد والاستحالة ومتقدم عليهما لان طرف اليه هو جوهر الشيء بلسره وما يعتبر كطرف منه هو اللا موجود على الاطلاق وعلى الثالث بانه متى قيل ان شيئاً يصنع من لا شيء فليست من دالة على السببية المادية بل على نسبة ترتيبية فقط فهي مثلها في قولنا ان الظهر يصير من الصباح اي بقدر الصباح ولكن يجب ان يعلم ان من هذه تحتل ان تكون واقعة على النفي المستفاد من لفظ لا شيء وان يكون النفي واقعاً عليها فان كان الاول كانت مفيدة للنسبة الترتيبية فتكون دالة على نسبة الموجود الى اللا وجود السابق . وان كان الثاني لم تعد نسبة ترتيبية فيكون معنى قولنا يحدث من لا شيء لا يحدث من شيء كما اذا قيل فلان يتكلم على لا شيء اي لا يتكلم على شيء وعلى كلا المعنيين يكون قولنا ان شيئاً يصنع من لا شيء صادقاً الا ان من على المعنى

الاول تفيد النسبة الترتيبية وعلى المعنى الثاني تفيد السببية المادية المنفية

الفصل الثاني

هل يقدر الله ان يخلق شيئاً

يُنْخَلَقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يخلق شيئاً لان اجماع الفلاسفة المتقدمين منعقد على هذا الاصل وهو « ليس يصنع شيء من لا شيء » كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٤ واضداد المبادئ الاولى ليست مقدورة لله بحيث يجعل ان لا يكون الكل اعظم من احد اجزائه او ان نفي شيء واثباته يجتمعان معاً . فاذا ليس يقدر ايضاً ان يحدث او يخلق شيئاً من لا شيء ١ وايضاً اذا كان ان يخلق هو ان يفعل شيئاً من لا شيء ٢ فان يخلق هو ان يفعل وكل ان يفعل فهو ان يتنبر . فاذا الخلق هو التغيير وكل تغيير فهو في موضوع كما يتضح من حد الحركة لان الحركة هي فعل موجود بالقوة . فاذا يستحيل ان يصنع الله شيئاً من لا شيء ٣

٣ وايضاً ما قد فعل فقد كان بالضرورة وقتاً ما يفعل . ولا يجوز ان يقال ان ما يخلق فهو يفعل وفعل معاً لان ما كان من الموجودات القارة يفعل فليس بموجود وما فعل فهو موجود فيلزم وجود شيء وعدم وجوده معاً فاذا اذا كان شيء يفعل فان يفعل متقدم فيه على ان فعل . وليس يمكن ذلك الا اذا سبق وجود موضوع يستند اليه ان يفعل . فاذا ليس يمكن ان يفعل شيء من لا شيء ٤

٤ وايضاً ليس يمكن قطع مسافة غير متناهية . وبين الموجود والعدم مسافة غير متناهية . فاذا ليس يمكن ان يفعل شيء من لا شيء ٥

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١ : ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » وقد كتب عليه الشارح ما نصه « الخلق إحداث شيء من لا شيء » والجواب ان يقال ليس انه لا يستحيل ان يخلق الله شيئاً من العدم فقط بل لا

بدء من جعل جميع الاشياء مخلوقة من الله كما يؤخذ مما اسلفناه في البحث السابق
ف الان كل من يفعل شيئاً من شيء آخر فما يفعل منه يسبق وجوده على فعله
وليس يصدر بمجرد الفعل كما يصنع الصانع من الاشياء الطبيعية كالخشب والنجاس
الذين لا يصدران بفعل الصناعة بل بفعل الطبيعة . والطبيعة ايضاً انما تصدر الاشياء
الطبيعية من حيث الصورة فقط واما المادة فانها تقتضي تقدم وجودها . فاذا لو كان
الله لا يفعل شيئاً الا من شيء سابق في الوجود لم يكن ذلك السابق معلولاً له وقد
حققنا في البحث السابق ف ١ و ٢ انه يستحيل وجود شيء غير صادر عن الله الذي
هو العلة الكلية للوجود باسره . فاذا لا بد ان يقال ان الله يصدر الاشياء الى الوجود
من العدم

اذا اجيب على الاول بانه قد مر في البحث السابق ف ٢ ان متقدمي الفلاسفة
لم يلاحظوا الا صدور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التي لا تفعل الا في موجود
سابق ولذلك اجمعوا على انه ليس يفعل شيء من لاشيء الا ان هذا الاصل لا محل
له في الصدور الاول عن مبداء الاشياء الكلي

وعلى الثاني بان الخلق ليس تغييراً الا بحسب طريقة التصور فقط لان من حقيقة
التغيير ان يكون شيء بعينه في الحال على خلاف ما كان عليه من قبل اذ قد يكون موجود
بعينه بالفعل مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل كما في الحركات التي بحسب الكم
والكيف وقد يكون موجود بعينه بالقوة فقط كما في التغيير بحسب الجوهر الذي
موضوعه الميولي . على ان الخلق الذي به يصدر جوهر الشيء باسره لا يمكن فيه اعتبار
شيء واحد بعينه مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل الا عند العقل فقط كما
اذا عُلِّل ان شيئاً لم يكن موجوداً من قبل بالكلية ثم وُجِدَ بعد ذلك . ولما كان
الفعل والانفعال يتفقان في جوهر الحركة الواحد يختلفان بحسب اختلاف النسبة
فقط كما في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و ٢١ يجب انه اذا ارتفعت الحركة لا يبقى الا

النسبتان المختلفتان بين الخالق والمخلوق وثمّا كانت طريقة التعبير تابعة لطريقة التعقل كما مرّ في مب ١٣ ف افسر الخلق بطريقة التعبير ولذلك يقال ان الخلق إحداث شيء من العدم وان كان أن يفعل وأن يفعل اليق بذلك من التغيير والتغير لان أن يفعل وأن يفعل يدلان على نسبة العلة الى المعلول وعلى نسبة المعلول الى العلة واما على التغيير فيدلان بالالتزام فقط

وعلى الثالث بان ما يفعل من دون حركة يجمع فيه أن يفعل وأن فعل معاً سواء كان هذا الفعل حدثاً للحركة كالانارة لان كون شيء يتاروكونه أنير مجتمعان معاً او لم يكن حدثاً للحركة كما ان كون الكلمة تتكون في العقل وكونها تكونت هما معاً وما يفعل من هذه فهو يوجد الا أنه متى قيل انه يفعل افاد ذلك ان وجوده عن غيره وأنه لم يكن موجوداً في زمان سابق فاذا لما كان الخلق بدون حركة كان أن يخلق وأن خلق معاً فيه

وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض ناشئ عن قوم باطل كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه وهذا بين البطلان ومنشأ هذا الترم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين

الفصل الثالث

هل الخلق شيء في الخليفة

يُغطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخلق ليس شيئاً في الخليفة لانه كما ينسب الخلق الانفعالي الى الخليفة كذلك ينسب الخلق الفعلي الى الخالق والخلق الفعلي ليس شيئاً في الخالق والالزم وجود شيء زمني في الله فاذا ليس الخلق الانفعالي شيئاً في الخليفة

٢ وايضاً ان الواسطة بين الخالق والخليفة هي العدم والخلق يفسر كواسطة بينهما لانه ليس هو الخالق اذ ليس بلزني ولا الخليفة والالزم جعل خلق آخر يخلق به وهكذا

الى غير النهاية . فاذا ليس الخلق شيئاً في الخليقة

٣ وايضاً لو كان الخلق شيئاً غير الجوهر المخلوق لكان عرضاً له . وكل عرض فوجوده في موضوع . فيلزم ان يكون الشيء المخلوق موضوعاً للخلق وهكذا يكون موضوع الخلق وطرفه واحداً بعينه وهذا مستحيل لان الموضوع متقدم على العرض وحافظ له والطرف متأخر عن الفعل والانفعال اللذين هو طرف لهما وينتهيان عند وجوده . فاذا ليس الخلق شيئاً ما

لكن يعارض ذلك ان يحدث شيء بحسب الجوهر كله لأعظم من إحداثه بحسب الصورة الجوهرية او العرضية . والتوليد المطلق او المقيد الذي به يحدث شيء بحسب الصورة الجوهرية او العرضية شيء في المولود . فبالحرى أن يكون الخلق الذي به يحدث شيء بحسب الجوهر كله شيئاً في المخلوق

والجواب ان يقال ان الخلق يثبت شيئاً في المخلوق بحسب الاضافة فقط لان ما يخالف لا يصنع بالحركة او بالتغير لان ما يصنع بالحركة او بالتغير فانما يصنع من شيء سابق في الوجود وهذا يحدث في الاصدارات الجزئية لبعض الموجودات ولا يمكن حدوثه في صدور الوجود كله عن العلة الكلية لجميع الموجودات التي هي الله فاذا الله يصدر الاشياء بالخلق من دون حركة . واذا ارتفعت الحركة عن الفعل والانفعال لا يبقى الا الاضافة كما مر في ف ١ . فالخلص اذاً من ذلك ان الخلق ليس في الخليقة الا اضافة الى الخالق على انه مبدأ وجودها كما ان في الانفعال الذي يصير بالحركة اضافة الى مبدأ الحركة

اذاً اجيب على الاول بان الخلق الفعلي يدل على فعل الله الذي هو عين ذاته مع اضافة الى الخليقة . واطافة الله الى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط واما اضافة الخليقة الى الله فانها حقيقية كما مر في مب ١٣ ف ٧ عند كلامنا على الاسماء الالهية

وعلى الثاني بانه لما كان الخلق يفسر كتنغير على ما مر في الفصل الآنف والتغير واسطة على نحو ما بين المحرك والمتحرك فُسِرَ الخلق ايضاً كواسطة بين الخالق والخلقة الآ أن الخلق الانفعالي موجود في الخلقة وهو خلقة وليس يجب مع ذلك ان يُخْلَق بخلق آخر لان الاضافات اذ كان وجودها هو كونها يقال بالقياس الى شيء لا تضاف الى شيء باضافات أخرى بانفسها كما اسلفناه ايضاً في مب ٤٢ ف ١ عند كلامنا على مساواة الاقانيم

وعلى الثالث بان الخلقة هي طرف الخلق بحسب تفسيره كتغير واما بحسب كونه اضافة حقيقية فالخلقة هي محله ومنقدمة عليه في الوجود كنقدم المحل على العرض الآ أن للخلق وجه تقدم من جهة الموضوع الذي يقال بالقياس اليه وهو مبدأ الخلقة وليس يلزم مع ذلك ان يقال ان الخلقة تُخْلَق ما دامت موجودة لان الخلق يتضمن نسبة الخلقة الى الخالق مع تجديد ما او ابتداء

الفصل الرابع

هل الخلق خاص بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها

يُخْطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها ففي كتاب العلل قض ٤ ان المخلوق الاول هو الوجود ووجود الشيء المخلوق غير قائم بنفسه. فاذا ليس الخلق خاصاً بالموجود القائم بنفسه والمركب ٢ وايضاً ما يَخْلَق فهو من لا شيء. والمركبات ليست من لا شيء بل من مركباتها. فاذا الخلق ليس يلائم المركبات

٣ وايضاً انما يصدر خاصة بالصدور الاول ما له وجود سابق في الصدور الثاني كما يصدر الشيء الطبيعي بالتوليد الطبيعي الذي له وجود سابق في عمل الصناعة وما له وجود سابق في التوليد الطبيعي هو الهيولي. فاذا ما يَخْلَق خاصة هو الهيولي لا المركب

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماوات والارض»
والسما والارض مركبتان قائمتان بانفسهما. فاذا الخلق خاص بالموجودات المركبة
والقائمة بانفسها

والجواب ان يقال ان أن يُخلق هو أن يُفعل على نحو ما كما مر في ف ٢. وأن
يُفعل يتجه الى وجود الشيء. فاذا أن يُفعل وأن يُخلق انما يناسبان في الحقيقة ما
يناسبه أن يوجد وهذا انما يناسب في الحقيقة الموجودات القائمة بانفسها بسيطة
كالجواهر المفارقة او مركبة كالجواهر الهيولانية لان الوجود انما يناسب في الحقيقة
ما هو حاصل على الوجود وقائم بنفسه في وجوده. والصور والعوارض وما شاكلها
لا يقال لها موجودات لوجودها في انفسها بل لوجود شيء بها كما يقال للبياض
موجود لان الموضوع هو به ايض فالاولى اذا ان يقال للعرض شيء خاص بالموجود
لا موجود كما قال الفيلسوف في الالميات ك ٧ م ٢ فاذا كما ان العوارض والصور
ونحوها مما لا يقوم بنفسه هي في الحقيقة مصاحبات للموجود لا موجودات كذلك
يجب ان يقال لها في الحقيقة مصاحبات للخلق لا مخلوقات واما المخلوقات في
الحقيقة فهي الموجودات القائمة بانفسها

اذا اجيب على الاول بان الوجود في قول الفيلسوف ان المخلوق الاول هو
الوجود لا يراد به جوهر مخلوق بل حقيقة موضوع الخلق الخاصة لان شيئاً يقال
له مخلوق من طريق انه موجود لا من طريق انه هذا الموجود اذ الخلق هو صدور
الوجود باسره عن الموجود الكلي كما مر في مب ٤٤ ف ١ فهو كما لو قيل ان المرئي
الاول هو اللون مع ان المرئي في الحقيقة هو اللون

وعلى الثاني بانه ليس المراد بخلق المركب تكوينه من مبادئ سابقة في الوجود
بل اصداره مع جميع مبادئه دفعة الى الوجود
وعلى الثالث بان تلك الحجة لا تثبت ان ما يُخلق هو الهيولى فقط بل ان

المهيولى لا تصدر الا بالخلق لان الخلق هو اصدار الوجود بأسره لا اصدار المهيولى فقط

الفصل الخامس

هل الخلق خاص بالله وحده

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالله لان الكامل ما يقدر ان يفعل ما يشابهه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٤ والمخلوقات المجردة عن المهيولى هي اكمل من المخلوقات المهيولانية التي تفعل ما يشابهها لان النار تولد ناراً والانسان يولد انساناً. فاذا الجوهر المجرد عن المهيولى يقدر ان يصنع جوهرًا يشابهه. والجوهر المجرد عن المهيولى لا يمكن ان يصنع الا بالخلق اذ ليس له مادة فيصنع منها. فاذا بعض المخلوقات يقدر ان يخلق

٢ وايضاً كلما كانت الممانعة اشد من جهة المفعول يقتضى قدرة اعظم في الفاعل والضعف اشد ممانعة من العدم. فاذا القدرة على فعل شيء من الضد مما هو مقدور للخلقة اعظم من القدرة على فعل شيء من العدم. فاذا بالاولى ان تقدر الخليفة على فعل هذا

٣ وايضاً ان قدرة الفاعل تعتبر بحسب مقدار ما يفعل. والموجود المخلوق متناه كما نقرر في مب ٧ ف ٢ و ٣ و ٤ عند كلامنا على عدم تناهي الله. فاذا ليس يقتضيه لاصدار شيء مخلوق بالخلق الا قدرة متناهية. والحصول على قدرة متناهية ليس منافياً لحقيقة الخليفة. فاذا ليس يستحيل على الخليفة ان يخلق

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « ليس يقدر لا الملائكة الاخير ولا الملائكة الاشرار ان يخلقوا شيئاً » فاذا اولى ان لا يقدر على ذلك بقية المخلوقات

والجواب ان يقال من لاحظ ما تقدم في ف ١ من هذا المبحث ظهر له بالكفاية لاول وهلة ان الخلق لا يمكن ان يكون الا فعلاً خاصاً بالله وحده لان المعلولات

التي هي اعم يجب استنادها الى العلل التي هي اعم واسبق والمعلول الاعم بين جميع
المعلولات هو الوجود فيجب ان يكون هو المعلول الخاص للعلة الاولى والبالغة غاية العموم
وهي الله ولذا قيل ايضاً في كتاب العلل قض ٣ « ليس يمتحن الوجود لا الفهم ولا
النفس الا من حيث تفعل بالفعل الالهي » واصدار الوجود المطلق لا المقيد بشخص
او بحال راجع الى حقيقة الخلق . فاذا وضح ان الخلق فعل خاص بالله وحده وقد
يحدث ان شيئاً يشترك في الفعل الخاص بشيء غيره لا بقوته الخاصة بل بطريق
الآلية من حيث يفعل بقوة غيره كما ان الهواء له ان يسخن ويحرق بقوة النار
وبناء على هذا ذهب قوم الى ان الخلق وان كان فعلاً خاصاً بالعلة الكلية الا انه
مقدور لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الاولى وبهذا المعنى اثبت
ابن سينا ان الجوهر الاول المفارق المخلوق من الله خلق جوهر آخر بعده وجوهر
العالم ونفسه وان جوهر العالم خلق هوى الاجسام السافلة . وبهذا المعنى ايضاً قال
المعلم في كتاب الاحكام ٤ تمه « ان الله يقدر ان يشترك الخليفة في قوة الخلق حتى
تخلق بطريق الاستخدام لا بقوتها الخاصة » لكن هذا باطل لان العلة الثانية الآلية
لا تشترك في فعل العلة العالية الا من حيث تساعد على وجه التهيئة بشيء خاص
لها على مفعول الفاعل الاصيل لانها لو كانت لا تفعل ثم شيئاً بحسب ما هو خاص لها
لم يكن في استخدامها للفعل فائدة ولم يكن اذ ذاك من حاجة الى آلات مخصوصة
لافعال مخصوصة . الا ترى ان المنشار يقطعه الخشب الذي له من خاصية صورته
يصير صورة الكرسي التي هي مفعول خاص للفاعل الاصيل . والمفعول الخاص لله الخالق
هو ما يكون سابقاً على جميع ما سواه وهو الوجود المطلق . فاذا ليس يقدر شيء
غيره ان يساعد على هذا المفعول بطريقة التهيئة والآلية لان الخلق لا يكون من موجود
سابق يمكن تهيئته بفعل الفاعل الآلي فهكذا اذا لا يمكن لخلق ان تخلق لا بقوتها
الخاصة ولا بوجه الآلية والاستخدام ولا سيما اذا كانت جسماً لان الجسم لا يفعل

الابالماسة او التحريك فهو يقتضي في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسه وتحريكه وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

إذا اجيب على الاول بان موجوداً كاملاً مشتركاً في طبيعة يفعل ما يشابهه لا باصداره مطلقاً تلك الطبيعة بل بتخصيصه اياها بشي لان هذا الانسان ليس يمكن ان يكون علة للطبيعة الانسانية على الاطلاق والالكان علة لنفسه بل هو علة لوجودها في هذا الانسان المتولد وهكذا فهو يقتضي في فعله سبق مادة معينة هو بها هذا الانسان . وكما ان هذا الانسان يشترك في الطبيعة الانسانية كذلك كل موجود مخلوق يشترك على نحو ما في طبيعة الوجود لان الله وحده هو نفس وجوده كما مر في مب ٣ ف ٤ فاذا ليس يقدر موجود مخلوق ان يصدر موجوداً ما على الاطلاق بل انما يخص الوجود بهذا الوجود فقط وعلى هذا فما به شي . هذا يجب ان يعقل متقدماً على الفعل الذي به يفعل ما يشابهه . والجوهر المجرد لا يمكن ان يتعلل فيه شي سابق هو به هذا اذا ما هو هذا بصورة التي هو بها موجود لانه صورة قائمة بنفسها . فاذا الجوهر المجرد ليس يقدر ان يصير جوهر آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده بل في كمال رائد كما لو قلنا ان الملاك الاعلى ينير الملاك الادون كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ١٠ وهذا الاعتبار توجد الابوة في السوايات ايضاً كما يتضح من قول الرسول في افس ٣: ١٥ الذي منه تسمى كل ابوة في السوايات وعلى الارض ومن ذلك يتضح ايضاً انه ليس يقدر موجود مخلوق ان يصدر شيئاً الا من موجود سابق وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

وعلى الثاني بانه انما يصنع شي من ضده بالعرض كما في الطبيعيات ك ١ م ٤٣ وانما يصنع شي بالذات من الموضوع الموجود بالقوة . فاذا الضد يمنع الفاعل من حيث يمنع خروج القوة الى الفعل الذي يقصد الفاعل اخراج المادة اليه كما ان

النار نقصد ان تخرج الماء الى الفعل الذي يشبهها لكنها تمتع بالصورة والاستعدادات
المضادة التي كانتا تقيدها القوة عن الخروج الى الفعل وكلما كانت القوة اشد تقيداً يطلب
في الفاعل قدرة اعظم على اخراج المادة الى الفعل فاذا اذالم يكن هناك قوة سابقة
يُطلب في الفاعل قدرة اعظم بكثير فاذا هكذا يتضح ان إحداث شيء من العدم
يقتضي قدرة اعظم بكثير من القدرة التي يقتضيها إحداث شيء من ضده
وعلى الثالث بان قدرة الفاعل لا تعتبر من جهة جوهر المفعول فقط بل من جهة
طريقة الفعل ايضاً لان الحرارة العظمى ليست اشد تسخيناً فقط بل اسرع تسخيناً
ايضاً . فاذا وان كان خلق معلول متناو لا يدل على قدرة غير متناهية لكن خلقه
من العدم يدل على قدرة غير متناهية وهذا يتضح مما اسلفناه في الجواب السابق
لانه اذا كان يُطلب في الفاعل قدرة اعظم بحسب زيادة بعد القوة عن الفعل
وجب ان تكون قدرة الفاعل الذي يفعل من غير قوة سابقة كما هو الخالق غير
متناهية اذ لا مناسبة بين اللاقوة والقوة التي تقتضي قدرة الفاعل الطبيعي
سبقها كما انه لا مناسبة بين اللاموجود والموجود ولما لم يكن الخليفة على الاطلاق
قوة غير متناهية كما ليس الخليفة وجود غير متناهي على ما نقرر في مب ٧ ف ٢
يتج انه ليس يمكن الخليفة ان تخلق

الفصل السادس

هل الخلق خاص باقنوم

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخلق خاص باقنوم لان المتقدم علة
للمتأخر والاكامل علة للناقص . وصدور الاقنوم الالهي متقدم على صدور الخليفة
واكل منه لان الاقنوم الالهي يصدر على شبه تام بمبدئه والخليفة تصدر على شبه
ناقص . فاذا صدورا الاقنومين الالهيين علة لصدور الاشياء وهكذا يكون الخلق
خاصاً بالاقنوم

٢ وايضاً ان الاقنيم الالهية لا تمتاز بالصدورها وازاداتها . فاذا كل ما تنصف به الاقنيم الالهية على وجه الاختلاف فهو يصدق عليها بحسب صدورها وازاداتها وعلية المخلوقات تنصف بها الاقنيم الالهية على انحاء مختلفة فان قانون الايمان يصف الآب بكونه خالق جميع المراتب وغير المراتب ويصف الابن بكونه به كونه كل شيء ويوصف الروح القدس بكونه رباً ومحياً . فاذا علية المخلوقات تصدق على الاقنيم بحسب الصدور والازادات

٣ وايضاً اذا قيل ان علية الخليفة تعتبر بحسب صفة ذاتية تخصص باقنوم فليس ذلك كافياً في ما يظهر لان كل معلول الهي فهو يصدر عن كل صفة ذاتية اي عن لقدرة والخيرية والحكمة وهكذا ليس يختص بواحدة منها دون أخرى . فاذا ليس يجب اسناد طريقة معينة للعلية الي اقنوم دون آخر الا اذا تمايزت الاقنيم الالهية في الخلق بحسب الصدور والازادات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ مقاً ١ « ان جميع ما يمكن خلقه فهو عام للانوية كلها »

والجواب ان يقال ان الخلق في الحقيقة هو اصدار وجود الاشياء ولما كان كل فاعل يفعل ما يشابهه جاز ان يعتبر مبدأ الفعل من جهة معلول الفعل لان النار هي التي تولد النار ولذا فالخلق يناسب الله بحسب وجوده الذي هو عين ذاته التي هي عامة للاقنيم الثلاثة . فاذا ليس اخلق خاصاً باقنوم بل مشتركاً بين الثالث كله الآ ان الاقنومين الالميين الصادرين لهما باعتبار حقيقة صدورها علية بالنظر الى خلق الاشياء فقد حققنا في مب ٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ عند كلامنا على علم الله و ارادته ان الله هو علة الاشياء بعقله و ارادته كما ان الصانع هو علة المصنوعات . والصانع يصنع بالكلمة المتصورة في عقله ومحبه الارادية المتعلقة بشيء . فاذا كذلك الله الآب صنع الخليفة بكلمته التي هي الابن ومحبه التي هي الروح القدس وعلى هذا فصدورها

الاقنومين هما علة صدور المخلوقات من حيث يتضمنان الصفتين الذاتيتين وهما العلم والإرادة

أذا اجيب على الاول بان صدوري الاقنومين الالهيين هما علة الخلق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه كما ان الطبيعة الالهية وان كانت مشتركة بين الاقنوم الثلاثة الا انها حاصلة لها بترتيب ما من حيث ان الابن يأخذها من الآب والروح القدس يأخذها من كليهما كذلك قوة الخلق ايضاً وان كانت مشتركة بين الاقنوم الثلاثة الا انها حاصلة لها بترتيب ما لان الابن يقبلها من الآب والروح القدس يقبلها من كليهما ولذا يوصف الآب بانه خالق لعدم حصوله على قوة الخلق من آخر والابن بانه به كَوْن كل شيء كما في يو ١: ٣ لحصوله على هذه القوة بعينها ولكن من آخر لان الباء تدل عادة على العلة المتوسطة او على مبدأ من مبدأ والروح القدس الذي يحصل على هذه القوة عينها من الآب والابن بانه يدير ويحيي بتسلطه ما هو مخلوق من الآب بالابن ويمكن ايضاً اخذ الوجه العام لهذا الوصف من جهة تخصيص الصفات الذاتية فقد مر في مب ٣٩ ف ٨ أن الآب يوصف ويُنصُّ بالقدرة التي تظهر على الاختصاص في الخلق ولذا يوصف بكونه خالقاً وأن الابن يُنصُّ بالحكمة التي بها يفعل الفاعل بالعقل ولذا يوصف بكونه به كَوْن كل شيء وأن الروح القدس يُنصُّ بالخبرة التي اليها يرجع التدبير الباعث الاشياء الى غاياتها المقتضاة والإحباط لان الحياة قائمة بحركة باطنية والمحرك الاول هو الغاية والخبرة

وعلى الثالث بانه وان كان كل من معلولات الله يصدر عن كل صفة من صفاته الا ان كل معلول يرد الى تلك الصفة التي يناسبها بحسب حقيقتها الخاصة كما يُسند ترتيب الاشياء الى الحكمة وتبرير الاثيم الى الرأفة والخبرة المفيضة لذاتها بسطاء والخلق الذي هو اصدار جوهر الشيء الى القدرة

الفصل السابع

هل من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالث

يُخَطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالث لان كل شيء انما يُسَمَّى عنه بآثاره وليس يمكن ان يُسَمَّى عن ثالث الا نيم بالمخلوقات كما مر في مب ٣٣ ف ١٠ فاذا ليس في المخلوقات آثار الثالث ٣ وايضاً كل ما في الخليقة فهو مخلوق فلو كان يوجد اثر الثالث في الخليقة بحسب بعض خواصها وكان في كل مخلوق اثر الثالث لوجب ان يوجد ايضاً اثره في كل من تلك الخواص وهكذا الى غير النهاية

٣ وايضاً ان العلول لا يُمَثِّلُ الاعطه . وعالية المخلوقات ترجع الى الطبيعة العامة لا الى الاضافات التي بها تتبايز الاقنوم وتتكرر . فاذا ليس يوجد في الخليقة اثر الثالث بل اثر وحدانية الذات فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « ان اثر الثالث واضح في المخلوقات »

والجواب ان يقال ان كل معاول يمثِّلُ عنه نوعاً من التمثيل ولكن على انحاء مختلفة فمن العلولات ما يمثِّلُ عالية العلة فقط لا صورتها كتمثيل الدخان للنار وهذا التمثيل يعرف بتمثيل الأثر لان الأثر يدل على حركة شيء فمتقل من دون ان يدل على انها اي حركة هي ومنها ما يمثِّلُ العلة باعتبار مشابهة صورتها كتمثيل النار المتولدة للنار المتولدة ويمثِّلُ المريح للمريح وهذا التمثيل يعرف بتمثيل الصورة وصدورا الاقنومين الالهيين يعتبران بحسب فعل العقل وفعل الارادة كما مر في مب ٢٧ لان الابن يصدر كلمة العقل والروح القدس يصدر كلمة الارادة . فاذا المخلوقات الناطقة الحاصلة على العقل والارادة تمثل الثالث بطريق الصورة من حيث يوجد فيها الكلمة المتصورة والمحبة الصادرة . واما المخلوقات بلسرها فتمثِّلُ الثالث بطريق الأثر من حيث

يوجد في كل خليفة ما يجب اسناده بالضرورة الى الاقائم الالهية على انها علتها لان كل خليفة في قائمة بنفسها في وجودها ولها صورة تخصها بنوع ونسبة الى شيء آخر فبحسب كونها جوهرًا مخلوقًا تمثل العلة والمبدأ وهكذا تدل على اقنوم الآب الذي هو مبدأ لا من مبدل وبحسب ان لها صورة ونوعًا تمثل الكلمة من حيث ان صورة الصناعي انما تصدر عن تصور الصانع وبحسب ان لها نسبة تمثل الروح القدس من حيث هو محبة لان نسبة المعلول الى شيء آخر انما تحصل عن ارادة الخالق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ١٠ « ان اثر الثالث يوجد في كل خليفة من حيث هي شيء واحد ومن حيث ان لها صورة نوعية ومن حيث ان فيها نسبة ما » والى هذا ترجع تلك الثلاثة اي العدد والوزن والمقدار الواردة في سفر الحكمة ١١ لان المقدار يرد الى جوهر الشيء المخلود بمبادئه والعدد يرد الى النوع والوزن الى النسبة والى هذه الثلاثة ترجع تلك الثلاثة التي ذكرها اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخيرب ٣ وهي الكيفية والنوع والنسبة وتلك الثلاثة التي ذكرها في كتاب ٨٣ مب ١٨ وهي ما به يقوم وما به يتناز وما به يوافق لان شيئاً يقوم بجوهره ويتناز بصورته ويوافق بنسبته . ويمكن ان يرجع الى ذلك بسهولة كل ما يقال على هذا النمط

اذا اجيب على الاول بان تمثيل الأثر يعتبر بحسب المخصصات وبهذه الطريقة يمكن التأدي بال مخلوقات الى معرفة ثالث الاقائم الالهية كما مر في مب ٣٢ ف ١ وعلى الثاني بان الخليفة شيء قائم بنفسه حقيقة وفيه توجد الامور الثلاثة المتقدم ذكرها وليس يجب وجود هذه الثلاثة في كل مما يشتمل عليه بل يحسبها يستند الأثر الى الشيء القائم بنفسه

وعلى الثالث بان صدوري الاقنومين هما ايضا علة للخلق على نحو ما كما مر في جرم الفصل وفي الفصل السابق

الفصل الثامن

هل يخالط الخلق أفعال الطبيعة والصناعة

يُخَطَّى إلى الثامن بأن يقال : يظهر أن الخلق يخالط أفعال الطبيعة والصناعة لأنه في كل فعلٍ من أفعال الطبيعة والصناعة يصدر صورةٌ . وهذه الصورة لا تصدر من شيءٍ إذ ليس لها هيولى تُركب منها . فهي إذاً تصدر من العدم وهكذا فالخلق موجودٌ في كل فعلٍ من أفعال الطبيعة والصناعة

٢ وايضاً أن العلول ليس متقدماً على علته . والأشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فاعل إلا الصورة العرضية التي هي الصورة الفعلية والانفعالية . فإذا الصورة الجوهرية لا تصدر بفعل الطبيعة . فهي إذن تصدر بالخلق

٣ وايضاً أن الطبيعة تفعل ما يشابهها . وقد يوجد في الطبيعة أشياء متولدة لا من شيءٍ يشابهها كما يُشاهد ذلك في الحيوانات المتولدة بالتعفن . فإذا ليست صورتها صادرةً عن الطبيعة بل بالخلق وقس عليها ما سواها

٤ وايضاً ما ليس يُخلق فليس بخلقة . فإذا لو كان ما يصدر عن الطبيعة ليس يصاحبه خلقٌ للزم أنه ليس خليفةً وهذا بدعةٌ

لكن يعارض ذلك أن أوغسطينوس قد ميز بين فعل الانتشار الذي هو فعل الطبيعة وبين فعل الخلق وذلك في كلامه على سفر التكوين ك د ب ٦ و ٤ و ١٥ والجواب أن يقال أن الإشكال في هذه المسئلة ناشئٌ من جهة الصور التي ذهبت شذمةً إلى أنه لم يبتدى وجودها بفعل الطبيعة بل كانت موجودةً في المادة من قبل بناءً على قولهم بكمون الصور والذي جرّم إلى هذا القول جهلهم بالمادة فانهم لم يكونوا يعلمون الفرق بين القوة والفعل لأنه لما كان للصور وجود سابقٌ بالقوة في المادة قالوا بأن لها وجوداً سابقاً على الإطلاق . وذهب قومٌ إلى أن الصور تصدر بطريق الخلق عن فاعلٍ مجردٍ وعلى هذا فالخلق مصاحبٌ لكل فعلٍ من

أفعال الطبيعة والذي جرّ هؤلاء الى هذا القول جهلهم بالصورة فانهم لم يعتبروا ان صورة الجسم الطبيعية ليست قائمة بنفسها بل هي ما به يوجد شيء ومن ثمّ فلما كان ان يفعل وإن يُخلَق لا يناسبان في الحقيقة الا الشيء القائم بنفسه كما مرّ في ف ٤ من هذا البحث لم تكن الصور مفعولة ولا مخلوقة بل مصاحبات للمخلوق واما ما يفعل حقيقة من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يُصنع من الهوى . فاذا ليس بمخالط الخلق افعال الطبيعة بل لا بد لفعل الطبيعة من وجود شيء سابق عليه اذا اجيب على الاول بان الصور يتبدى وجودها بالفعل متى صُنعت المركبات لالان الصور تُصنع بالذات بل بالعرض فقط وعلى الثاني بان الكيفيات الفعلية في الطبيعة تفعل بقوة الصور الجوهرية . ولذا فالفاعل الطبيعي ليس يُصدر ما يشابهه في الكيفية فقط بل في النوع ايضا وعلى الثالث بان الحيوانات الناقصة يكفي لتوليدها الفاعل الكلي وهو القدرة السماوية التي تشابهها تلك الحيوانات لاني النوع بل في بعض المناسبة وليس يجب ان يقال ان صورها تُخلَق من فاعل مجرد . واما الحيوانات الكاملة فلا يكفي لتوليدها الفاعل الكلي بل لا بد لها من تفاعل الخاص وهو المولد المجانس وعلى الرابع بان الطبيعة لا تفعل شيئاً الا من مبادئ مخلوقة سابقة وهكذا ما يفعل بالطبيعة يقال له خليفة



البحث السادس والأربعون

في بدء مدة المخلوقات — وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك يجب البحث في بدء مدة المخلوقات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل
 — ١ هل المخلوقات قديمة — ٢ هل كونها حادثة عنيدة ايمانية — ٣ بأي معنى يقال ان الله خلق في البدء السما والارض

الفصل الأول

هل مجموع المخلوقات قديم

يُغْفَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداءً بل هو قديم لأن كل ما كان لوجوده ابتداءً فإنه قبل أن يوجد كان ممكناً أن يوجد واللاكن وجوده مستحيلاً فإذا لو كان لوجود العالم ابتداءً لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود. والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوة إلى الوجود الذي يكون بالصورة وإلى الوجود الذي يكون بالعدم فلو كان لوجود العالم ابتداءً لكانت المادة قبل العالم. وليس يمكن وجود المادة دون الصورة ومادة العالم مع الصورة هي العالم. فإذا يلزم أن العالم وجد قبل ابتداء وجوده وهذا محال

٢ وايضاً ليس شيء مما له قوة على أن يوجد دائماً يكون تارة موجوداً وتارة غير موجودٍ لأن مدة دوام شيء على قدر مبلغ قوته. وكل ما لا يقبل الفساد فله قوة على أن يوجد دائماً إذ ليس له قوة إلى زمان محدود من المدة. فإذا ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون تارة موجوداً وتارة غير موجود. وكل ما لوجوده ابتداءً فإنه تارة موجودٌ وتارة غير موجود. فإذا ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون لوجوده ابتداءً على أن في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية فإذا لم يكن لوجود مجموع العالم ابتداءً

٣ وايضاً ليس شيء غير كائن^(١) مبتدئاً في الوجود وقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات كـ ١٨٢ أن المادة غير كائنة وفي كتاب السماء والعالم كـ ١٣٠ أن السماء غير كائنة. فإذا لم يكن لوجود مجموع الأشياء ابتداءً

٤ وايضاً أن الخلاء هو حيث لا يوجد جسم ولكن يمكن أن يوجد. ولو كان لوجود العالم ابتداءً لما كان من قبل جسم حيث الآن جسم العالم ولكنه كان ممكناً أن

١ المراد بالكائن هنا ما يقابل الفاسد

يوجد والآن لم يكن الآن هناك جسم . فإذا يلزم انه كان قبل العالم خلافاً لهذا محال
 ه وايضاً ليس يبتدىء شيء ان يتحرك من جديد الا بان يكون المحرك او المتحرك
 الآن على خلاف ما كان عليه من قبل . وما هو الآن على خلاف ما كان عليه
 من قبل فانه يتحرك . فإذا قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركة ما . فإذا
 الحركة قديمة . فإذا كذلك المتحرك اذ لا وجود للحركة الا في المتحرك
 ٦ وايضاً كل محرك فهو ما طبيعي او ارادي وكلاهما ليس يبتدىء ان يحرك ما
 لم يسبق وجود حركة لان الطبيعة تفعل دائماً على وتيرة واحدة فاذا لم يسبق تغيير
 اما في طبيعة المحرك او في المتحرك لا يبتدىء ان يصدر عن المحرك الطبيعي حركة لم
 تكن من قبل . والارادة لا تفعل ما تقصده دون حدوث تغير فيها وهذا لا يكون
 الا بتغير يتصور في الاقل من جهة الزمان كما ان من يريد ان يني يتأخراً لا اليوم
 ينتظر ان سيكون في الغد ما ليس اليوم وعلى الاقل ينتظر ان اليوم الحاضر ينتهي
 ويأتي الغد وهذا لا يكون بدون حركة لان الزمان هو عدد الحركة . فإذا يلزم انه
 قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركة أخرى وهكذا يلزم ما تقدم
 ٧ وايضاً كل ما هو دائماً في البداية ودائماً في النهاية فلا يمكن ان يبتدىء او ينتهي
 لان ما يبتدىء فليس في نهايته وما ينتهي فليس في بدايته . والزمان موجود دائماً
 في بدايته ونهايته اذ ليس هو الا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل .
 فإذا الزمان ليس يمكن ان يبتدىء او ينتهي . فإذا كذلك الحركة التي عددها الزمان
 ٨ وايضاً ان الله ما متقدم على العالم بالطبع فقط او بالطبع والمدة فان كان متقدماً
 عليه بالطبع فقط وهو تعالى قديم كان العالم قديماً ايضاً وان كان متقدماً عليه بالمدة
 فالمتقدم والمتأخر في المدة يقومان الزمان فيلزم ان يكون قبل العالم زمان وهذا محال
 ٩ وايضاً متى فرضت العلة الكافية فرض المعلول لان العلة التي لا يلزم من وجودها
 وجود المعلول علة ناقصة مع حاجة الى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية للعالم

عائية باعتبار خيرته ومثالية باعتبار حكمته وفاعليته باعتبار قدرته كما يتضح مما
مر في مب ٤٤ ف ٢ و ٣ و ٤ . فإذا لما كان الله قديماً كان العالم قديماً أيضاً
١٠ . وإيضاً ما كان قديماً فمفعوله قديم أيضاً . وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو
قديم . فإذا العالم أيضاً قديم .

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٨ : ٥ « تجدني انت يا أبت عندك بالمجد الذي كان
لي عندك قبل كون العالم » وفي ام ٨ : ٢٢ « الرب حازني في اول طريقه قبل ما
عمله منذ البدء »

والجواب ان يقال ليس يجب ان يكون شيء قديماً غير الله وليس ذلك مستحيل
فقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان ارادة الله هي علة الاشياء فإذا انما يجب وجود
بعض الاشياء بحسب وجوب ارادة الله لما لان ضرورة العلول متوقفة على ضرورة
العلة كما في الالهييات ك ٥ م ٦ وقد حققنا في مب ١٩ ف ٣ انه اذ تكلمنا على وجه
الاطلاق فأنه ليس يريد بالضرورة الا نفسه فهو اذن ليس يريد بالضرورة ان يكون
العالم قد وجد دائماً بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريد الله له لتوقف وجوده
على ارادة الله على انها علة . فإذا ليس من الضرورة ان يكون العالم قديماً . ولذا
ليس يمكن اثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الادلة التي اقامها على ذلك ارسطو
في الطبيعيات ك ٢ برهانية على الاطلاق بل من وجه اي لنقض ادلة المنتقدين
الذين قالوا ببداءة العالم على طرق مستحيلة في الحقيقة . ويظهر ذلك من ثلاثة
امور اولاً لانه في الطبيعيات ك ٨ وفي كتاب السماء ك ١ م ١٠ وما يليه قدم
بعض مذاهب كذهب انكساغورس وانيذقلس وافلاطون ثم جاء بالادلة الناقضة
عليهم مذاهم وثانياً لانه حيثما يتكلم على هذه المسئلة يستشهد بالمتقدمين مما ليس
الى المبرهن بل الى المقنع وثالثاً لانه قد صرح في كتاب الجدل ك ١ ب ٩ بانه
يوجد بعض مسائل جدلية ليس لنا عليها ادلة كمسئلة قدم العالم

إذا اجيب على الاول بأنه قبل ان وجد العالم كان ممكناً ان يوجد لكن لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الهوى بل بحسب قوة الله الفعلية وعلى حد ما يقال ان شيئاً ممكن على وجه الاطلاق لا باعتبار قوة ما بل من مجرد نسبة الحدود الغير المتناقضة بحسب مقابلة الممكن للمستحيل كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ وعلى الثاني بان ما له قوة على ان يوجد دائماً فمنذ حصوله على تلك القوة لا يكون تارة موجوداً وتارة غير موجودٍ واما قبل حصوله عليها فلم يكن موجوداً فإذا تلك العجة التي اوردها ارسطو في كتاب السماء اليس يلزم عنها على الاطلاق ان غير الفاسدات لم يكن لوجودها ابتداء بل انه لم يتبدى وجودها بالطريقة الطبيعية التي بها يتبدى وجود الكائنات والفاسدات

وعلى الثالث بان ارسطو قد اثبت في الطبيعيات ك ١ م ٦٠ ان الهوى ليست كائنة من انها ليس لها موضوع تتكون منه وفي كتاب السماء والعالم ١ م ١٢٠ اثبت ان السماء ليست كائنة من انها ليس لها ضد تتكون منه وبذلك يتضح ان كلا العجتين لا يلزم عنهما الا ان الهوى والسماء لم يتبدى وجودهما بالكون كما كان يقول بعض خصوصاً في السماء ٠ واما نحن فنقول ان الهوى والسماء قد أخرجنا الى الوجود بالخلق كما اسلفنا في مب ٤٤ ف ١ و٢

وعلى الرابع بأنه ليس يكفي لحقيقة الخلاء ان لا يكون مشغولاً بشيء بل يقتضى لها ان يكون فضاء قابلاً للجسم ليس مشغولاً بجسم كما يتضح مما قاله ارسطو في الطبيعيات ك ٤ م ٦٠ ونحن نقول انه لم يكن قبل العالم مكاناً او فضاءً وعلى الخامس بان المحرك الاول قد لازم دائماً حالاً واحدة بعينها واما المتحرك الاول فلم يلزم دائماً حالاً واحدة بعينها لانه ابتداءً ان يوجد بعد ان لم يكن موجوداً وهذا لم يكن بالتغيير بل بالابداع الذي ليس متغيراً كما مر في مب ٤٥ ف ٢ ومن ذلك يتضح ان تلك العجة التي اوردها ارسطو في الطبيعيات ك ٨ اثبتت به على القائلين

بقدم التحركات وحدوث الحركة كما يتضح من مذهبي انكساغورس وانيذفلس واما
مذهبنا فهو ان الحركة قد كانت دائماً منذ ابتدأت التحركات

وعلى السادس بان الفاعل الاول فاعل ارادي وهو وان اراد بارادة قديمة
اصدار معلول ما لكنه لم يصدر معلولاً قديماً ولا حاجة الي تقدير حركة سابقة ولا
بسبب تصور الزمان ايضاً لانه ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئي الذي يقتضي سبق
شيء ويصدر شيئاً آخر كالفاعل الكلي الذي يصدر الكل فان الفاعل الجزئي يصدر
الصورة ويقتضي سبق وجود المادة ولذلك يجب ان يصدر الصورة على نسبة
المادة المقتضا لها فاذا ينبغي ان يعتبر فيه انه يصدر الصورة الى هذه المادة دون
غيرها لاختلاف المواد بعضها عن بعض وهذا ليس له محل في الله الذي يصدر
الصورة والمادة معاً بل انما ينبغي ان يعتبر فيه انه يصدر المادة مناسبة للصورة والغاية
— ثم الفاعل الجزئي يقتضي تقدم الزمان كما يقتضي تقدم المادة ولذا ينبغي ان يعتبر فيه
انه يفعل في الزمان المتأخر لا المتقدم باعتبار تصور التعاقب في اجزاء الزمان واما
في الفاعل الكلي الذي يصدر الشيء والزمان فلا محل لاعتبار انه يفعل الآن لا
في زمان سابق بحسب تصور التعاقب في اجزاء الزمان كلنا يقتضي تقدم الزمان على
فعله بل يجب ان يعتبر فيه انه أعطى معلوله الزمان على قدر ما اراد وحينما اراد
وبحسب ما كان ملائماً لظهور قدرته لان العالم اذا لم يكن قديماً فهو اهدى الى معرفة
القدرة الالهية الخاتمة منه لو كان قديماً لان كل ما ليس بقدم فواضح ان له علة بخلاف
ما هو قدم فان ذلك ليس واضحاً فيه

وعلى السابع بان المتقدم والمتأخر موجودان في الزمان بحسب وجودهما في الحركة
كما في الطبيعات كـ ٩٩ م ٤٩ ولذا يجب اعتبار المبدأ والمنتهى في الزمان كما في
الحركة ولكن الحركة اذا قدر قدرها يلزم ان يكون كل آن فيها مبدأ ومنتهى لها
بخلاف ما اذا كانت حادثة فان ذلك ليس يلزم فيها وكذا يقال في الآن الزماني

وهكذا يتضح ان كون الآن هو دائماً مبدأ الزمان ومتناهياً يقتضي قدم الزمان والحركة
ولذا قد ردّ ارسطو بهذه الحجة في الطبيعيات ك ٨ على مُبْتَدِي قَدَم الزمان دون الحركة
وعلى الثامن بان الله متقدم على العالم بالمدة وليس المراد بالتقدم تقدم الزمان بل
تقدم الأزل او يقال ان المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود كما انه لو قيل ليس
فوق السماء شي كان المراد بفوق الدلالة على مكان موهوم فقط لجواز ان يتصور
زيادة أبعاد أخرى على ابعاد الجسم السماوي

وعلى التاسع بان المعلول كما يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها كذلك
يصدر عن الفاعل بالارادة بحسب الصورة السابقة في تصويره والمعيّنة منه كما يتضح
مما اسلفناه في مب ١٤ ف ٨ ومب ٤١ ف ٢ . فإذا وان كان الله منذ الأزل علة
كافية للعالم ليس يلزم مع ذلك جعل العالم صادراً عنه الا بحسب ما استقرّ في سابق
تحديد ارادته اي ان يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك اوضح دلالة
على صانعه

وعلى العاشر بانه متى وجد الفعل يلزم المفعول بحسب اقتضاء الصورة التي هي
مبدأ الفعل . وما يسبق تصويره وتحديدته في الفواعل الارادية يُعتَبَر كالصورة التي هي
مبدأ الفعل فإذا ليس يلزم عن فعل الله القديم ان يكون مفعوله قديماً بل ان يكون
على حسب اراده الله اي ان يحصل له الوجود بعد اللاوجود

الفصل الثاني

مل حدوث العالم عقيدة ايمانية

يُنْطَلِى الى الثاني بان يقال : يظهر ان حدوث العالم ليس عقيدة ايمانية بل نتيجة
برهانية لان كل مصنوع فهو حادث . ويمكن ان يثبت بالبرهان ان الله هو علة العالم
الفاعلية وهذا قد اقرّه ايضاً اكابر الفلاسفة . فإذا يمكن ان يثبت بالبرهان ان
العالم حادث

٢ وايضاً اذا كان لابد من القول بان العالم مصنوع من الله فهو مصنوعٌ أمّا من لا شيء او من شيء ولكنه ليس مصنوعاً من شيء والا لزم تقدم مادته عليه وهذا منقوضٌ بحجج ارسطو الذي اثبت في كتب السماء ان السماء ليست كائنة . فاذا يجب القول بان العالم مصنوع من لا شيء وانه من ثمّة موجودٌ بعد ان لم يكن موجوداً فاذا يجب ان يكون حادثاً

٣ وايضاً كل فاعل بالمقل فهو يفعل عن مبدأ كما يتضح في جميع الصناعات . والله فاعلٌ بالمقل . فاذا يفعل عن مبدأ . فاذا العالم الذي هو مفعوله ليس بتقديم ٤ وايضاً من الواضح الجلي ان بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من ازمة محدودة . ولو كان العالم قديماً لما كان الامر كذلك . فاذا واضحٌ ان العالم ليس بتقديم

٥ وايضاً من المحقق ان ليس شيء مساوياً لله . ولو كان العالم قديماً لكان مساوياً لله في المدة . فاذا من المحقق ان العالم ليس قديماً

٦ وايضاً لو كان العالم قديماً لكان قد تقدم هذا اليوم ايامٌ غير متناهية . وقطع غير المتناهيات مستحيل . فاذا لو كان العالم قديماً لما بلغ الى هذا اليوم وهذا بين البطلان ٧ وايضاً لو كان العالم قديماً لكان التوليد ايضاً منذ القديم فيلزم التسلسل في تولد الناس بعضهم من بعض . والأب علة فاعلية للابن كما في الطبيعيات كـ ٢٩م ٢٩

فاذا يلزم جواز التسلسل في العلل الفاعلية وهذا قد أُبطل في الالهيات كـ ٢م ٥

٨ وايضاً لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناسٌ غير متناهين . ونفس الانسان خالدة . فاذا يلزم ان يوجد الآن بالفعل نفوس انسانية غير متناهية وهذا محالٌ . فاذا يمكن معرفة حدوث العالم بالادلة القطعية لا بالايان فقط

لكن يعارض ذلك ان عقائد الايمان لا يمكن اثباتها بالبرهان لان الايمان يتعلق بغير المنظورات كما في عبر ١١ او كون الله خالق العالم بحيث ان العالم حادث عقيدةٌ

ايمانية فاننا نقول أومن بالله واحد الخ وقال ايضاً غريغوريوس في خطاب ا على حرقيا
ان موسى تنبأ على الماضي بقوله « في البدع خلق الله السماوات والارض » مما يصرح
فيه بحدوث العالم . فاذا حدوث العالم انما يعلم بالوحي فقط ولذا يمتنع اثباته بالبرهان
والجواب ان يقال ان حدوث العالم انما يعلم بالايمان فقط ولا يمكن اثباته بالبرهان
كما مر ايضاً في سر التثليث في مب ٣٨ ف ١ وتحقيق ذلك ان حدوث العالم لا
يمكن اقامة برهان عليه من جهة العالم لان مبدأ البرهان هو الحد بالمعية . وكل شيء
باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ولذا يقال ان الكليات
موجودة في كل اين وان . فاذا ليس يمكن ان يثبت بالبرهان حدوث الانسان
او السماء او الحجر . وكذا ايضاً ليس يمكن اقامة برهان على حدوث العالم من جهة العلة
الفاعلة التي تفعل بالارادة لان ارادة الله لا يمكن البحث عنها بالعقل الا بالنظر الى
ما يريد الله بالضرورة المطلقة . وما يريد الله بالنظر الى المخلوقات فليس يريد
بالضرورة المطلقة كما مر في مب ١٩ ف ٣ . على انه يمكن كشف الارادة الالهية
للانسان بالوحي الذي عليه يستند الايمان . فاذا حدوث العالم في الوجود امر يُعتقد
بالايمان وليس يثبت بالطريقة البرهانية او العلمية وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي
اثبات عقائد الايمان بالبرهان لثلا ياتي في ذلك بحجج غير قاطعة فتكون داعية
لهذه الكفرة لظنهم اننا انما تنسك بعقائد الايمان سنداً على مثل هذه الحجج
اذا اجيب على الاول بان للفلاسفة القائلين بقدم العالم مذهبين كما قال اوغسطينوس
في مدينة الله ك ١١ ب ٤ . فذهب فريق منهم الى ان جوهر العالم ليس مصنوعاً
من الله وهذا ضلال لا يحتمله العقل ولذا فهو مردودٌ بادلة قطعية . وذهب آخرون
الى ان العالم قديم ولكنه مصنوع من الله لانهم لم يريدوا ان يجعلوا بدءاً لزمانه
بل لخلقه بحيث يكون على نحو ما لا يكاد يُعقل مصنوعاً دائماً وقد اشاروا الى
كيفية تعقلهم ذلك على ما قال اوغسطينوس هناك ك ١٠ ب ٣١ فانه قال « كما انه

لو وضعت قدم في التراب دائماً منذ الازل لحصل عنها دائماً اثر وليس من ينكر
ان هذا الاثر مصنوع من الدائس كذلك العالم قديم لعدم صانعه ولا بد لتعقل
ذلك من اعتبار ان العلة الفاعلية التي تعمل بالحركة تتقدم على مفعولها بالزمان
ضرورة لان المفعول لا يوجد الا عند نهاية الفعل وكل فاعل يجب ان يكون مبدأ
الفعل . واما اذا كان الفعل آنياً لا تدريجياً فليس من الضرورة ان يكون الفاعل
متقدماً على المفعول بالمدة كما يتضح في الانارة وبناء على هذا يقولون انه اذا كان الله
هو العلة الفاعلة للعالم فليس من الضرورة ان يكون متقدماً على العالم بالمدة لان الخلق
الذي به اوجد العالم ليس تحريكاً تدريجياً كما مر في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثاني بان القائلين بقدم العالم يقولون انه مصنوع من الله من العدم لا
لانه مصنوع بعد العدم كما نريد نحن بالخلق بل لانه ليس مصنوعاً من شيء وهكذا
فبعض هؤلاء لا يجافون عن استعمال الخلق ايضاً كما يتضح من ابن سينا في الالميات
ك ٩ ب ٤

وعلى الثالث بان تلك العجة هي حجة انكسغورس التي اوردها الفيلسوف في
الطبيعيات ك ٨ م ١٥ ولكنها ليست منتجة بالضرورة الا بالنظر الى العقل الذي يبحث
ناظراً في ما يجب فعله مما يشبه الحركة وهذا هو العقل الانساني لا الالمى كما مر في
مب ١٤ ف ١٢

وعلى الرابع بان القائلين بقدم العالم يقولون بتعاقب العمران وعدمه على بعض
بلدان تعاقباً غير متناه وكذا يقولون بان الصنائع بسبب كثرة المفايد وحوادث
الدهر المختلفة قد تعاقب عليها الاختراع والذات تعاقباً غير متناه ومن ثم قال ارسطو
في كتاب الآثار العلوية في الباب الاخير « ان القول بحدوث العالم كله سند أعلى
مثل هذه التغييرات الجزئية اهل لان يضحك منه »

وعلى الخامس بان العالم ولو كان قديماً ليس مع ذلك مساوياً لله في الازلية كما

قال بوليسيوس في التعازي له نث ٦ لان الوجود الالهي حاصل كله دفعة دون
تدرج بخلاف وجود العالم
وعلى السادس بان الانتقال يتعقل دائماً من طرف الى طرف واي يوم ماضٍ
أخذت فالايام التي منه الى هذا اليوم متناهية اذ قد امكن قطعها وهذا الاعتراض
انما ينهض لو كان بين الطرفين اوساط غير متناهية
وعلى السابع بانه يستحيل في العلل الفاعلة ان تتسلسل الى غير النهاية بالذات
كان تكون العلل المقتضاة بالذات لمطلوب ما متكررة الى غير النهاية كما لو تحرك الحجر
من العصا والعصا من اليد وهكذا الى ما لا يتناهي ولكنه لا يستحيل فيها ان تتسلسل
بالعرض كأن تكون جميع العلل المتكررة الى غير النهاية في مقام عللة واحدة فقط
وانما تكثرت بالعرض وذلك كما يفعل الصانع بمطارق كثيرة بالعرض لانكسار الواحدة
بعد الأخرى فيعرض اذا لهذه المطرقة ان تخلف الأخرى في الفعل وكذا يعرض لهذا
الانسان من حيث يولد ان يكون متولداً من آخر لانه انما يولد من حيث هو
انسان لا من حيث هو ابن انسان آخر فان الناس المولدين لم مرتبة واحدة في
العلل الفاعلية وهي مرتبة المولد الجزئي وعلى هذا فليس يستحيل ان يتولد انسان
من انسان الى غير نهاية وانما يستحيل ذلك لو كان توليد هذا الانسان متوقفاً
على هذا الانسان وعلى الجسم المنصري وعلى الشمس وهكذا الى ما لا يتناهي
وعلى الثامن بان القائلين يقدم العالم يدفعون عنهم هذه الحجة من وجوه كثيرة
فمنهم من لا يعتد بوجود انفس غير متناهية بالفعل مستجيلاً كما في الهيات الفزالي
حيث قال ان هذا غير متناهي بالعرض وهذا قد ابطالناه في مب ٧ ف٢ ومنهم من
يقول بدثور النفس مع دثور البدن ومنهم من يقول يقساء نفس واحدة فقط من
بين جميع النفوس ومنهم من يقول بالتناسخ اي ان النفوس التي تفارق الابدان تعود
بعد كرور مدة معينة من الزمان فتتصل بابدان اخرى وسياقي الكلام على جميع

هذه المذاهب ومع ذلك يجب ملاحظة ان هذه العجة جزئية فلقائل ان يقول ان العالم او في الاقل بعض المخلوقات كالملك قديم لا الانسان ومطلوبنا هنا بالاجمال ما اذا كان بعض المخلوقات قديماً

الفصل الثالث

هل كان خلق الاشياء في بدء الزمان

يُعطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان لان ما ليس في الزمان فليس في شيء منه. وخلق الاشياء لم يكن في الزمان لان الخلق قد أُصدر به جوهر الاشياء الى الوجود والزمان ليس بمقدار لجوهر الاشياء ولا سيما الروحانية. فاذا لم يكن الخلق في بدء الزمان

٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك٦م ٤٠ ان كل ما يفعل فقد كان يفعل وهكذا ففي كل أن يفعل متقدم ومتأخر. وبدء الزمان ليس فيه متقدم ومتأخر لكونه غير متجزئ. فاذا لما كان أن يخلق نوعاً من ان يفعل يظهر ان الاشياء ليست مخلوقة في بدء الزمان

٣ وايضاً ان الزمان نفسه مخلوق ايضاً. ويمتنع ان يكون مخلوقاً في بدء الزمان لكونه متجزئاً وبدء الزمان غير متجزئ. فاذا خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١ «في البدء خلق الله السماوات والارض» والجواب ان يقال ان قول التكوين «في البدء خلق الله السماوات والارض» يفسر على ثلاثة أنحاء دفماً لثلاث اذليل فمن الناس من قال بان العالم قديم وان الزمان ليس له بدء وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء على معنى في بدء الزمان ومنهم من قال بمبدأين للخلق احدهما مبدأ الخيرات والآخر مبدأ الشرور وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء على معنى في الابن لانه كما يخصص المبدأ الفعلي بالآب باعتبار القدرة كذلك يخصص المبدأ المثالي بالابن باعتبار الحكمة بحيث انه كما

يقال «قد صنعت كل شيء في الحكمة» كذلك يُعقل ان الله قد صنع كل شيء في البدء اي في الابن كقول الرسول في كولوسي ١ : ١٦ «فيه (اي في الابن) خلقت جميع الكائنات» ومنهم من قال بان الجسديات مخلوقة من الله بواسطة المخلوقات الروحانية وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء خلق الله السماوات والارض اي قبل كل شيء لان اربعة اشياء تجعل مخلوقة معاً تلك الاطلس والمادة الجسدية المعروفة بالارض والزمان والطبيعة الملكية

اذا اجيب على الاول بانه ليس يقال ان الاشياء خلقت في بدء الزمان بمعنى ان بدء الزمان مقدار الخلق بل بل بمعنى ان السماء والارض خلقتا مع الزمان وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف المورداً انما يحمل على أن يفعل الذي يكون بالحركة او طرفاً للحركة لانه لما كان لا بد في كل حركة ان يعتبر متقدماً ومتأخراً كان قبل انتهاء كل متحرك اي متى كان شيء في حال ان يتحرك وان يفعل لا بد من اخذ شيء قبله وشيء بعده لان ما هو في بدء الحركة او في نهايتها ليس في حال ان يتحرك . والخلق ليس حركة ولا طرفاً للحركة كما مر في البحث السابق ف اذاً على هذا يخلق شيء لم يكن يخلق قبل وعلى الثالث بانه ليس يفعل شيء لا بحسب كونه موجوداً ولا يوجد من الزمان شيء سوى الآن فاذا ليس يمكن ان يفعل شيء لا بحسب ان ما ليس لان الزمان موجود في الآن الاول بل لانه مبتدئ منه



البحث السابع والاربعون

في تمايز الاشياء - وفيه ثلاثة فصول

بعد اذ بحثنا في صدور المخلوقات الى الوجود بحسب البحث في تمايز الاشياء وقد جعلناه على ثلاثة اقسام . الاول في تمايز الاشياء بالمعوم . والثاني في تمايز الخبير والشر . والثالث في

تمايز الخليقة الروحية والجسمانية - والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ في كثرة الاشياء اي تمايزها - ٢ في تفاوتها - ٣ في وحدة العالم

الفصل الأول

هل كثرة الاشياء وتمايزها من الله

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس كثرة الاشياء وتمايزها من الله لان من شأن الواحد دائماً ان يصدر عنه واحد . والله في غاية الوجدانية كما يتضح في ما مر في مب ١١ ف ٤ . فاذا ليس يُصَدِّرُ الا معلولاً واحداً

٢ وايضاً ان الصورة تكون على شبه مثاليها والله . هو العلة المثالية لمعلوله كما مر في مب ٤٤ ف ٣ . فاذا لما كان الله واحداً كان معلوله واحداً فقط لا تمايزاً

٣ وايضاً كل ما الى غاية فهو معادل للغاية . وغاية الخليقة واحدة وهي الخبرة الالهية على ما مر بيانه في مب ٤٤ ف ٤ . فاذا ليس معلول الله الا واحداً
لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ « ان الله فصل بين النور والظلام وبين مياه ومياه » فاذا تمايز الاشياء وتكثرها هو من الله

والجواب ان يقال ان بعض الناس اختلفوا في علة تمايز الاشياء فمنهم من جعلها في المادة وحدها او مع الفاعل فالذي جعلها في المادة وحدها كدعراطيس وجميع الطبيعيين المتقدمين الذين لم يقولوا الا بالعلة المادية فقط وتمايز الاشياء عند هؤلاء حاصل عن الاتفاق بحسب حركة المادة . والذي جعلها في المادة والفاعل معاً انكساغورس فانه جعل علة تمايز الاشياء في العقل بتجريد ما كان مختلطاً في المادة ولكن هذا المذهب باطل من وجهين اما اولاً فلاننا قد حققنا في مب ٤٤ ف ٢ ان المادة ايضاً مخلوقة من الله فاذا اذا كان تمايز ما من جهة المادة فيجب استناده الى علة اعلى .
واما ثانياً فلان المادة هي لاجل الصورة دون العكس وتمايز الاشياء انما هو بالصورة الخاصة فاذا ليس التمايز في الاشياء لاجل المادة بل بعكس ذلك خلق التباين في

المادة لتكون صالحة لقبول صور مختلفة — ومنهم من جعل علة تمايز الاشياء في الفواعل الثانية كآين مينافانه قال ان الله بتعقله نفسه اصدر العقل الاول الذي اذ لم يكن عين وجوده كان بالضرورة مركباً من القوة والفعل كما سيأتي بيانه في مب ٥٠ في ٢ وهكذا العقل الاول بتعقله العلة الاولى اصدر العقل الثاني وتتعقله نفسه بحسب كونه بالقوة اصدر جرم السماء الذي يحرك وتتعقله نفسه بحسب ما له من الفعل اصدر نفس السماء وهذا ايضا باطل من وجهين اما اولاً فلان الخلق خاص بالله وحده على ما حققناه في مب ٤٥ ف ٥ فاذا ما ليس يمكن حصوله الا بالخلق فانما يصدر عن الله وحده وذلك جميع ما ليس يعرضه الكون والفساد . واما ثانياً فلان قضية هذا المذهب ان مجموع الاشياء ليس صادراً عن قصد الفاعل الاول بل عن اجتماع علل فاعلة كثيرة وهذا ما نسميه صدوراً بالخطبة والاتفاق وعليه فيكون تمام الكون القائم باختلاف الاشياء صادراً بالاتفاق وهذا محال — فاذا يجب ان يقال ان تمايز الاشياء وتعددتها انما هو صادر عن قصد الفاعل الاول وهو الله فانه اصدر الاشياء الى الوجود لاجل اشراك المخلوقات في خيريته وتشليلها بها ولما كان لا يمكن لخلقة واحدة ان تمثلها تمثيلاً كافياً اصدر مخلوقات كثيرة ومختلفة حتي ان ما يفوت احداها في تمثيل الخيرية الالهية يوفي من الاخرى لان الخيرية التي هي في الله على حال البساطة والوحدة هي في المخلوقات على حال التكثر والانقسام ومن ثم كان مجموع العالم كله اكثر اشتراكاً في الخيرية الالهية واعظم تمثيلاً لها من كل خليفة اخرى ولما كانت الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء قال موسى ان الاشياء متمايزة بكلمة الله التي هي تصور الحكمة وهذا هو المراد بقوله في تلك ١ « قال الله ليكن النور . وفصل بين النور والظلام »

اذا اجيب على الاول بان الفاعل بالطبع يفعل بالصورة التي هو بها موجودٌ والتي هي في الواحد واحدة فقط ولذا ليس يفعل الا واحداً فقط واما الفاعل الارادي

كما لله على ما حققناه في مب ١٩ ف ٤ فيفعل بالصورة المعقولة . فإذا لما كان تعقل الله اموراً كثيرة لا يتنافى وحدانيته وبساطته كما حققناه في مب ١٥ ف ٢ يلزم انه وان يكن واحداً يقدر ان يصنع اشياء كثيرة

وعلى الثاني بان تلك الحجة انما تنتهض بالنظر الى الصورة التي تمثل المثال تمثيلاً كاملاً والتي انما تتكرر من جهة المادة فقط وعليه فالصورة الغير المخلوقة التي هي كاملة هي واحدة فقط على انه ليس من خليقة تمثل تمثيلاً كاملاً المثال الاول وهو الذات الالهية ولذا يجوز تمثيلها بامور كثيرة . ومع ذلك فباعتبار ان الصور يقال لها مثل يوجد في العقل الالهي تكثر الصور بازاء تكثر الاشياء

وعلى الثالث بان القول الشارح في النظريات الذي يوضح النتيجة ايضاحاً تاماً واحد فقط واما الاقوال الشارحة الظنية فكثيرة وكذا الامر في الاشياء العملية فانه متى كان ما الى الغاية مساوياً للغاية فليس يقتضى ان يكون الا واحداً فقط وليس الامر كذلك في الخليقة بالنسبة الى الغاية التي هي الله فإذا قد لزم تكثر المخلوقات

الفصل الثاني

هل تفاوت الاشياء هو من الله

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان تفاوت الاشياء ليس من الله لان من شأن ما في غاية الحسن ان يصدر اشياء في غاية الحسن . والاشياء التي في غاية الحسن ليس بعضها اعظم من بعض . فإذا من شأن الله الذي هو في غاية الحسن ان يصنع جميع الاشياء متساوية

٢ وايضاً ان المساواة هي مفعول الوحدة كما في الالهيات ك ٥ م ٢٠ والله واحد فإذا قد صنع الاشياء متساوية

٣ وايضاً من شأن العدل إعطاء المتفاوتات اموراً متفاوتة . والله عادل في جميع اعماله . فإذا لما كان عمله الذي به اشرك الاشياء في الوجود ليس مسبوقاً بتفاوت

في الاشياء يظهر انه قد صنع جميع الاشياء متساوية
لكن يعارض ذلك قوله في سي ٧:٣٣ «لماذا يفضل يومٌ على يومٍ ونورٌ على نورٍ
وسنةٌ على سنةٍ وشمسٌ على شمسٍ» علم الرب ميزيها
والجواب ان يقال ان اوريجانوس لما اراد ابطال قول الذين عللوا تمايز الاشياء بتضاد
مبدئي الخير والشر قال ان جميع الاشياء خلقت من الله في البدء متساويةً لانه
قال ان الله ابدع اولاً المخلوقات الناطقة فقط وكانت كلها متساوية وانما نشأ فيها
اولاً التفاوت من الاختيار بسبب تفاوت ميلها الى الله او عنه بحسب الاكثر والاقل
فتلك المخلوقات الناطقة التي مالت بالاختيار الى الله ارتفعت الى المراتب الملكية
المختلفة باختلاف الاستحقاقات وتلك التي مالت عنه اتصلت بابدانٍ مختلفة
باختلاف الذنوب وهذا هو في قوله سبب تخلق الاجسام واختلافها. لكن قضية هذا
القول ان مجموع المخلوقات الجسدية لم يوجد لاجل اشتراك المخلوقات في خيرية الله
بل لاجل المعاقبة على الذنوب وهذا منافي لقوله في تك ٣١:١ «رأى الله جميع ما
صنعه فكان حسناً جداً» وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢٣ «اي شيء
اسخف من القول بان الله مبدع الكائنات لم يقصد بابداعه شمساً واحدة في هذا
العالم الواحد رونق جمال المخلوقات الجسدية او حفظها بل انما حدث ذلك بالاحرى
لان نفساً واحدة قد اقترفت ذنباً مخصوصاً لو اقترفته مئة نفس لكان في هذا العالم
مئة شمس» ولذا يجب ان يقال كما ان حكمة الله هي علة تمايز الاشياء كذلك هي ايضاً
علة تفاوتها وبيان ذلك ان التمايز يكون في الاشياء على ضربين احدهما صوري
وذلك في الاشياء المختلفة في النوع والآخر مادي وذلك في الاشياء المختلفة في
العدد فقط. ولما كانت المادة لاجل الصورة موجب ان يكون التمايز المادي لاجل التمايز
الصوري ولذلك نرى انه في الاشياء الغير الفاسدة ليس للنوع الواحد الاشخص واحد
لان في واحد كفاية لحفظ النوع واما في الاشياء التي يعرضها الكون والفساد فللنوع

الواحد اشخاص كثيرة مقتضاة لحفظه وبذلك يتضح ان التمايز الصوري أصل من
المادي على ان التمايز الصوري يقتضي دائماً عدم المساواة فقد قال ارسطو في الالهيات
ك ٨ م ١٠ ان صور الاشياء هي كالأعداد التي تختلف انواعها بزيادة او اسقاط
وحدة . ولذلك نجد الانواع مترتبة في الاشياء الطبيعية كما ان المركبات هي
أكمل من العناصر والنبات أكل من الاجرام المعدنية والحيوان أكل من النبات
والانسان أكل من الحيوان وفي كل منها نوع أكل من سائر انواعه . فإذا كما ان
الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء لاجل كمال الكون كذلك هي ايضاً علة تفاوتها
لانه لو لم يكن في الاشياء الادرجة واحدة من الحسن لم يكن الكون كاملاً
إذا اجيب على الاول بان من شأن الفاعل الذي في غاية الحسن ان يصدر مفعوله
كله في غاية الحسن ولكن ليس ان يصنع كل جزء من أجزائه في غاية الحسن على
الاطلاق بل بحسب مناسبته لكل فلو كان لكل جزء من اجزاء الحيوان مرتبة العين
من الشرف لارتفع حسن الحيوان . فإذا هكذا قد ابدع الله ايضاً العالم كله على غاية
الحسن بحسب جال الخليفة ولكنه لم يبدع كلاً من المخلوقات في غاية الحسن بل
ابدعها متفاوتة بينها في الحسن ولذا لما اريد في تلك الكلام على كل من المخلوقات
قيل « راي الله النور انه حسن » وقس على النور كلاً من المخلوقات . ولما اريد الكلام
على مجموع المخلوقات قيل « راي الله جميع ما صنعه فكان حسناً جداً »
وعلى الثاني بان اول ما يصدر عن الوحدة هو المساواة ثم يصدر بعدها الكثرة
ولذا فالآب الذي تخصص به الوجدانية كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي
ك ١ صدر عنه الابن الذي تخصص به المساواة ثم الخليفة التي يناسبها عدم المساواة
ومع ذلك فان المخلوقات تشترك في نوع من المساواة اي مساواة المعادلة
وعلى الثالث بان هذه الحجة هي التي استند عليها اورييجانوس الا انه لا يحمل لها
الافي الاتابة التي يترتب التفاوت فيها على التفاوت في الاستحقاقات . واما في ابداع

الاشياء فليس تفاوت الاجزاء لاجل تفاوت ما سبق إما في الاستحقاقات او في تأهب المادة بل لاجل كمال الكل كما هو واضح في افعال الصناعة ايضاً فان السقف مثلاً ليس يختلف عن الاساس بسبب اختلاف المادة بل ان الصانع قصداً الى كمال البيت في اجزاء مختلفة يلتبس مادة مختلفة واذا قدر ابداعها

الفصل الثالث

هل يوجد عالم واحد فقط

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد عالم واحد فقط بل عوالم كثيرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ليس يجوز القول بان الله ابداع الاشياء بدون سبب » والسبب الذي لاجله ابداع عالماً واحداً قد استطاع ان يبداع لاجله عوالم كثيرة اذ ان قدرته ليست محدودة الى ابداع عالم واحد بل هي غير متناهية كما امر تحقيقه في مب ٢ ف ١ ومب ٢٥ ف ٢ فاذا الله قد ابداع عوالم كثيرة

٢ وايضاً ان الطبيعة تفعل ما هو احسن فلان يفعل الله ذلك أولى . ووجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالم واحد لان الكثير الحسن احسن من القليل فاذا قد ابداع من الله عوالم كثيرة

٣ وايضاً كل ما صورته في مادة فيجوز تكثره في العدد مع بقاء النوع بعينه لان التكثر العددي يكون من جهة المادة . وصورة العالم في مادة فكما انه متى قلت الانسان أريد به الصورة ومتى قلت هذا الانسان أريد به الصورة في المادة كذلك متى قيل العالم فالمراد به الصورة ومتى قيل هذا العالم فالمراد به الصورة في المادة . فاذا لامانع من وجود عوالم كثيرة

لكن يعارض ذلك قول يوا ١٠ : « العالم به كون » حيث جاء بالعالم مفرداً دلالة على وجود عالم واحد فقط

والجواب ان يقال ان النظام الموجود في الاشياء المخلوقة على هذه الحال من الله يفصح عن وحدة العالم لان هذا العالم يقال انه واحد بوحدة النظام بحسب اتجاه بعض الاشياء الى أخرى. وجميع الاشياء المخلوقة من الله لما نسبة متكررة بينها ونسبة الى الله كما مرّ بيان ذلك في مب ١١ ف ٣ ومب ٢١ ف ١. فاذا من الضرورة ان ترجع جميع الاشياء الى عالم واحد. ولنا فالتدين لم يطلوا العالم بحكمة متينة بل بالاتفاق قالوا بعوالم كثيرة كديمقراطيس الذي قال انه من اجتماع الجواهر الفردة تكون هذا العالم وعوالم أخرى غير متناهية

اذا اجيب على الاول بان السبب الذي لاجله العالم واحد هو ان جميع الاشياء يجب ان تكون متجهة بترتيب واحد الى واحد ولهذا فان ارسطوقد استدلل بوحدة النظام الذي في الاشياء على وحدة الله المدبر كما في الالهيات لك ١٢ م ٥٢ و افلاطون اثبت في طيمائوس من وحدة المثال وحدة العالم الذي هو الصورة وعلى الثاني بانه ليس فاعل يقصد الكثرة المادية كفاية لان الكثرة المادية ليس لها حد معين بل تذهب من تلقاء نفسها الى ما لا يتناهي وغير المتناهي يتنافى حقيقة الغاية. واما ما يقال من ان وجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالم واحد فانما يقال باعتبار الكثرة المادية وهذا الاحسن ليس من قصد الله الفاعل والالجاز بجماع الحجة ان يقال انه لو ابدع عالَمين لكان ابداع ثلاثة احسن وهكذا الى غير النهاية

وعلى الثالث بان العالم متقوم عن مادته كلها اذ يستحيل وجود ارض غير هذه لان كل ارض يجب ان تنجم نحو هذا الوسط اينما وجدت وكذا يقال في سائر الاجرام التي هي اجزاء للعالم



المبحث الثامن والأربعون

في تمايز الأشياء على وجه الخصوص - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الأشياء على وجه الخصوص وأولاً في تمايز الخير والشر ثم في تمايز الخليقة الروحية والجسمانية. فالأول يبحث فيه عن الشر وعن حلة الشر أما الشر فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ هل الشر طبيعة ما - ٢ هل الشر موجود في الأشياء - ٣ هل الخير هو موضوع الشر - ٤ فيان الشر هل يفسد الخير بالكلية - ٥ في انقسام الشر إلى العقاب والذنب - ٦ أي منها له من حقيقة الشر أكثر مما للآخر

الفصل الأول

هل الشر طبيعة ما

يُخْطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشر طبيعة ما لأن كل جنس فهو طبيعة ما. والشر جنس من الاجناس ففي كتاب المقولات ب ١٠ «الخير والشر ليسا في جنس بل هما جنسان للأشياء» - فإذا الشر طبيعة ما

٢ وايضاً كل فصل مقوم لنوع ما فهو طبيعة ما. والشر فصل مقوم في الامور الخلقية لان الملكة الشريرة مباينة بالنوع للملكة الخيرة كما يبين السخاء عدم السخاء فإذا الشر يدل على طبيعة ما

٣ وايضاً ان كلاً من المتضادين طبيعة ما. والشر والخير ليسا متقابلين على طريق العدم والملكة بل على طريق المضادة كما اثبت ذلك الفيلسوف في كتاب المقولات بوجود متوسط بين الخير والشر وجواز التغير من الشر إلى الخير. فإذا الشر يدل على طبيعة ما

٤ وايضاً ما ليس موجوداً فلا يس يفعل. والشر يفعل لانه يفسد الخير. فهو اذاً موجود ما وطبيعة ما

٥ وايضاً ليس يرجع الى كمال العالم الا ما هو موجود وطبيعة ما. والشر يرجع الى

كمال العالم فقد قال اوغسطينوس في أنكيريدون ب ٢ « ان جمال العالم العجيب يحصل عن جميع الاشياء حتى ان ما نسميه شراً اذا أحكم ترتيبه وأحل محله فإنه يزيد الخيرات بهاءً وجمالاً » . فإذا الشر طبيعة ما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « الشر ليس موجوداً ولا خيراً »

والجواب ان يقال ان احد المتقابلين يُعرف بالآخر كما يُعرف الظلام بالنور . فإذا كذلك حقيقة الشر يجب ان تُعرف من حقيقة الخير . وقد اسلفنا في مب ٥ ف ١ وما يليه ان الخير هو كل ما يمكن اشتياقه وهكذا لما كانت كل طبيعة تشاق وجودها وكما لها وجب بالضرورة ان يقال ان وجود كل طبيعة وكما لها يتضمنان حقيقة الخيرية . فإذا ليس يمكن ان يكون الشر دالاً على وجود او صورة او طبيعة ما فبقي اذا ان المراد بالشر عدم ما للخير وبهذا الاعتبار يقال ان الشر ليس موجوداً ولا خيراً لانه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً كان رفع احدهما رفعاً للآخر اذا اجيب على الاول بان كلام ارسطو هناك انما هو بحسب مذهب الفيثاغوريين الذي كانوا يعتبرون الشر طبيعة ما ولذلك كانوا يجعلون الخير والشر جنسين فان ارسطو من عادته ولا سيما في كتب المنطق ان يأتي بمثل كانت محتملة في ابامه بحسب مذهب بعض الفلاسفة او يقال ان المضادة الأولى هي مضادة الملكة والعدم كما قال الفيلسوف في الالميات ك ٤ م ٦ وذلك لوجودها في كل متضادين لان احد المتضادين ناقص دائماً بالنظر الى الآخر كالاسود بالنظر الى الابيض والمتر بالنظر الى الحلو وبهذا الاعتبار يقال ان الخير والشر جنسان لا على وجه الاطلاق بل للمتضادات لانه كما ان كل صورة تتضمن حقيقة الخير كذلك كل عدم بما هو عدم يتضمن حقيقة الشر

وعلى الثاني بان الخير والشر ليسا فصلين مقومين الا في الامور الخلقية التي

تستفيد نوعيتها من الغاية التي هي موضوع الارادة المتعلقة به الامور الخلقية ولما كان الخير متضمناً حقيقة الغاية كان الخير والشر فصلين نوعيين في الامور الخلقية غير ان الخير فصل بالذات والشر بما هو رفع الغاية المقتضاة . ومع ذلك فرفع الغاية المقتضاة لا يقوم النوع في الامور الخلقية الا بحسب اقترانه بالغاية الخير المقتضاة كما انه ليس يوجد ايضاً في الامور الطبيعية عدم الصورة الجوهرية الا مقترناً بصورة اخرى . فاذا هكذا الشر الذي هو فصل مقوم في الامور الخلقية هو خير مقترن بعدم خير آخر كما ان غاية غير العفيف ليست فقدان خير العقل بل لذة الحس الخارجة عن ترتيب العقل . فاذا الشر ليس فصلاً مقوماً من حيث هو شر بل باعتبار الخير المقترن به

وبذلك يتضح الجواب على الثالث لان كلام الفيلسوف هناك انما هو على الخير والشر باعتبار وجودهما في الخلقيات فان بينهما بهذا الاعتبار متوسطاً من حيث انه يقال خير لما هو منطبق على النظام وليس يقال شر لما هو خارج عن النظام فقط بل لما هو مضر بالخير ايضاً ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٤ ب ١ « ان المسرف معجب بنفسه ولكنه ليس بشري » وايضاً فقد يحدث التغير الى الخير من هذا الشر الخلقى لا من كل شر لانه ليس يحدث تغير من المعنى الى البصر مع ان المعنى شر

وعلى الرابع بانه يقال ان شيئاً يفعل على ثلاثة انحاء اولاً بالطريقة الصورية على حد ما يقال ان البياض يفعل الابيض وعلى هذا المعنى فالشر باعتبار ما فيه من عدم ايضاً يقال انه يفسد الخير لانه فساد او عدم الخير وثانياً بالطريقة الفعلية كما يقال ان النقاش يبييض الحائط وثالثاً بطريق العلة الغائية كما يقال ان الغاية تفعل بنحويها الفاعل فعلى هذين المعنيين لا يفعل الشر شيئاً بذاته اى باعتبار كونه عدماً ما بل باعتبار مقارنة الخير له لان كل فعل فهو حاصل عن صورة ما وكل ما يُشتهى كغاية

فهو كمال ما ولذا فالشر لا يفعل ولا يُشْتَهَى الا بقوة الخير المقارن له واما بذاته فهو غير محدود وخارج عن الارادة والقصد كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤

وعلى الخامس بان اجزاء العالم لما بينها نسبة متكررة من حيث ان بعضها يفعل في بعض وبعضها غاية ومثال لبعض على ما اسلفناه في مب ٢١ ف ١ وهذا لا يمكن صدقه على الشر الا باعتبار الخير المقارن له كما مر آنفاً فاذا الشر ليس يرجع الى كمال العالم ولا يتدرج تحت نظام العالم الا بالعرض اي باعتبار الخير المقارن له

الفصل الثاني

هل الشر موجود في الاشياء

يُخْطِئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشر ليس موجوداً في الاشياء لان كل ما يوجد في الاشياء فهو امشيء ما او عدم شيء ما وهو اللاموجود وقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الشر بعيد عن الموجود وهو ايضاً أبعد عن اللاموجود» فالشر اذن لا وجود له اصلاً في الاشياء

٢ وايضاً ان الموجود والشيء متساويان فلو كان الشر موجوداً ما في الاشياء للزم كونه شيئاً ما وهذا منافٍ لما مر في الفصل السابق

٣ وايضاً ان الاكثر بياضاً ما كان أخلى عن السواد كما في كتاب الجدل ب ٤ فاذا الاكثر خيرية ايضاً ما كان أخلى عن الشر والله يفعل دائماً ما هو اكثر خيرة باعظم جدّاً مما تفعل الطبيعة فاذا الاشياء المبدعة من الله ليس يوجد فيها شيء شرار لكن يعارض ذلك انه لو كان الامر كما ذكر لا تنفت جميع النواهي والمعقبات التي لا تتعلق الا بالشرور

والجواب ان يقال ان كمال العالم يقتضي التفاوت في الاشياء لتستمر به جميع مراتب الخيرية وللخيرية مرتبتان احدهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن

اصلاً ان يفقدها والثانية ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن ان يفقدها وهاتان المرتتان موجودتان ايضاً في الوجود نفسه لان من الاشياء ما لا يمكن ان يفقد وجوده كخير الفاسدات ومنها ما يمكن ان يفقده كالفاسدات وعلى هذا فكما ان كمال العالم ليس يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فقط بل يقتضي ايضاً وجود موجودات فاسدة كذلك يقتضي ان يكون من الاشياء ما يمكن ان يفقد الخيرية مما يلزم عنه ان يفقدها احياناً . وحقيقة الشر قائمة بان شيئاً يفقد الخير . فاذا وضح ان الشر موجود في الاشياء كالفساد لان الفساد ايضاً شر ما

اذا اجيب على الاول بان الشر بعيد عن الوجود مطلقاً وعن الالموجود مطلقاً اذ ليس ملكة ولا نقياً صرفاً بل عدماً خاصاً

وعلى الثاني بان الوجود يقال على ضربين كما في الالميات كـ ه فيقال اولاً موجود لما يدل على موجودية الشيء بحسب انقسامه الى عشر مقولات وهكذا فهو مسابق للشيء وعلى هذا التحويل عدم ما موجوداً فاذا كذلك الشر ايضاً ليس موجوداً . ويقال ثانياً موجود لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ويعبر عنه بلفظ هو وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب هل هو بهذا المعنى نقول ان المعنى هو في العين وكذا كل عدم خاص . وعلى هذا التحويل يقال للشر ايضاً موجود . وقد جهل بعض هذا التفصيل ولاحظوا ان بعض الاشياء يقال لها شريرة او انه يقال ان الشر هو في الاشياء فظنوا ان الشر شيء ما

وعلى الثالث بان الله والطبيعة وكل فاعل تفعل ما هو اكثر خيرية في الكل لا ما هو اكثر خيرية في كل جزء على حiale الا بالنسبة الى الكل كما اسلفنا في مب ٤٧ ف ١ . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون اكثر خيرية واوفر كمالاً اذا كان فيه ما يمكن ان يفقد الخيرية ويفقدها احياناً دون ان يمنع الله ذلك اولاً لان من شأن العناية الالهية لا ان تنقض الطبيعة بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في كتاب

الاسماء الالهية ب ٤ ومن مقتضيات طبيعة الاشياء ان ما يمكن ان يفقد شيئاً يفقده
احياناً - وثانياً لان الله هو من تمام القدرة بحيث انه يقدر ان يفعل من الشر خيراً
كما قال اوغسطينوس في انكير يدون ب ١١ فاذا لولم يسمح الله بوجود شرٍ ما
لارتفعت خيرات كثيرة فلولاً فساد الهواء لما تولدت النار ولولا قتل الحمار لما حفظت
حياة الاسد ولولا ظلم الباغي لما ظهر عدل المنتقم وصبر المحتمل

الفصل الثالث

هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع

يُخْطَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الشر ليس موجوداً في الخير وجوده في
موضوع لان جميع الخيرات موجودة. وقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
« ان الشر ليس موجوداً ولا هو في الموجودات » فاذا ليس الشر موجوداً في الخير
وجوده في موضوع

٢ وايضاً ليس الشر موجوداً والخير موجوداً. والا موجود لا يفتر الى موجود
يكون موضوعاً له. فاذا كذلك الشر لا يفتر الى الخير ليكون موضوعاً له
٣ وايضاً ليس احد الضدين موضوعاً للآخر. والخير والشر ضدان. فاذا ليس
يوجد الشر في الخير وجوده في موضوع

٤ وايضاً ما يوجد فيه البياض وجوده في موضوع يقال له ايضاً فاذا كذلك
ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع فهو شرير فلو كان الشر موجوداً في الخير
وجوده في موضوع للزم كون الخير شراً وهذا منافٍ لقول اشعيا ٥: ٢٠ « الويل لكم
ايها الذين تدعون الشر خيراً والخير شراً »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكير يدون ب ١٤ « ليس للشر وجود
الآ في الخير »

والجواب ان يقال ان الشر هو رفع الخير ولا كل رفع للخير كما مر في ف ١ فان

رفع الخير يمكن اخذه بطريق العدم وبطريق النفي فرفع الخير المأخوذ بطريق النفي لا يتضمن حقيقة الشر والا لكان كل ما ليس موجوداً بنحو من الانحاء شراً ولكان كل شيء أيضاً شراً مخلوفاً من خير شيء آخر فكان الانسان مثلاً شراً مخلوفاً من سرعة الأروية أو قوة الاسد واما رفع الخير المأخوذ بطريق العدم فيقال له شراً كما يقال لعدم البصر عىً ومحل هذا العدم والصورة واحدٌ بعينه وهو الموجود بالقوة سواء كان موجوداً بالقوة مطلقاً كالمبولى الأولى التي هي محل الصورة الجوهرية والعدم المقابل لها أو موجوداً بالقوة من وجه وبالفعل مطلقاً كالجسم الشفاف الذي هو محل الظلام والنور وواضح أن الصورة التي بها شيء موجودٌ بالفعل كمالٌ ما وخيرٌ ما وهكذا فكل موجود بالفعل فهو خيرٌ ما وكذا كل موجود بالقوة من جهة ما هو كذلك فهو خيرٌ ما باعتبار نسبته الى الخير لانه كما هو موجود بالقوة كذلك هو خيرٌ بالقوة . فالخلاص اذاً من ذلك ان موضوع الشر هو الخير اذاً انجيب على الاول بان مراد ديونيسيوس ان الشر ليس في الموجودات كالجزء او كالحصة الطبيعية لشيء منها

وعلى الثاني بان اللاموجود المأخوذ بطريق النفي لا يحتاج الى محل واما العدم فهو نفي في المحل كما في الالهيات كـ وهذا الضرب من اللاموجود هو الشر وعلى الثالث بان ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع ليس هو الخير المقابل له بل خيراً آخر فان موضوع المعنى ليس هو البصر بل الحيوان ويظهر ان ذلك الاصل المنطقي وهو لا يجوز اجتماع المتضادات معاً : لا يصح هنا كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١ . ومع ذلك يجب حمله على مطلق الخير والشر لا على خصوص هذا الخير وهذا الشر . والابيض والاسود والحلو والمر ونحو ذلك من المتضادات لا تؤخذ الا على وجه الخصوص لا لتدراجها في اجناس معينة واما الخير فانه محيط بجميع الاجناس ولذا يجوز اجتماع خير مع عدم خير آخر

وعلى الرابع بان النبي انما يدعو بالويل على الذين يقولون لما هو خير من حيث هو خير شرًا وهذا لا يلزم مما قدمناه كما يتضح مما مر في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الشر هل يفسد الخير كله

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الشر يفسد الخير كله لان احد الخدين يفسد بفسده بالآخر. والخير والشر ضدان. فاذا يمكن للشر ان يفسد الخير كله

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ « ان الشر يضر من حيث يرفع الخير » والخير متشابه وله صورة واحدة. فاذا يرتفع بفسده بالشر

٣ وايضاً ما دام الشر موجوداً فهو يضر ويرفع الخير. وما يرفع دائماً شيء منه ينتهي الى حد يتلاشى عنده ما لم يكن غير متناه وهذا لا يمكن ان يقال على خير مخلوق. فاذا الشر يلاشي الخير بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ « ان الشر لا يمكن ان يلاشي الخير بالكلية »

والجواب ان يقال ان الشر لا يمكن ان يلاشي الخير بالكلية ولا يوضح ذلك يجب اعتبار ان الخير على ثلاثة انحاء فمنه ما يرتفع بالكلية بالشر وهو الخير المقابل

للشر كما يرتفع بالنور بالكلية بالظلام والبصر بالعمى. ومنه ما لا يرتفع بالكلية ولا ينتقص بالشر وهو الخير الذي هو موضوع الشر فان جوهر الهواء لا ينتقص منه شيء

بالظلام ومنه ما ينتقص بالشر ولكنه ليس يرتفع بالكلية وهو اهلية الموضوع للفعل. وانتقاص هذا الخير لا ينبغي اعتباره بالاسقاط كالانتقاص الذي في الكميات بل

بالضعف كالانتقاص الذي في الكيفيات والصور وضعف هذه الاهلية يجب اعتباره مقابلاً لاشتدادها فانها تشتد بالتأهات التي تهيأ بها المادة للفعل وهي كلما

ازدادت عدة في الموضوع ازداد اهلية تقبول الكمال والصورة فمعكس ذلك تضعف

هذه الاهلية بالتأهيات المضادة التي كلما ازدادت عدة وشدة في المادة يزداد ضعف القوة الى الفعل . فإذا اذ كانت التأهيات المضادة لا يمكن ان تتكاثر وتشتد الى غير نهاية بل الى حد معين فلا تنتقص الاهلية المذكورة آنفاً ولا تضعف الى غير نهاية كما هو واضح في الكيفيات الفعلية والانفعالية التي للعناصر فان البرودة والرطوبة اللتين بهما تنتقص او تضعف اهلية المادة لصورة النار لا يمكن تكثرهما الى غير النهاية . واما اذا امكن تكثر التأهيات المضادة الى غير النهاية فلاهلية المذكورة تنتقص او تضعف الى غير النهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية لانها تبقى دائماً في اصلها الذي هو جوهر الموضوع كما لو وُضِعَ بين الشمس والهواء اجسام ملونة غير متناهية فان اهلية الهواء للنور تنتقص دون نهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية ما دام الهواء موجوداً لانه شفاف بطبعه . وكذا يمكن ان تزداد الخطايا الى عدد غير متناهٍ ويزداد بذلك دائماً تنتقص اهلية النفس للنعمة لان الخطايا كواجز قائمة بيننا وبين الله كقوله في اش ٢: ٥٩ « ان خطايانا فرقت بيننا وبين الله » الا ان هذه الاهلية لا ترتفع من النفس بالكلية لانها لاحقة لطبيعتها

اذا اجيب على الاول بان الخير المقابل للشر يرتفع بالكلية واما الخيرات الأخر فلا ترتفع بالكلية كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاهلية المذكورة متوسطة بين الموضوع والفعل فمن جهة اتصالها بالفعل تنتقص بالشر ومن جهة مقارنتها للموضوع تبقى فإذا الخير وان كان في نفسه متشابهاً الا انه بسبب نسبه الى امور مختلفة لا يرتفع كله بل بعضه

وعلى الثالث بان بعضاً توهموا انتقاص الخير المذكور على قياس انتقاص الكمية فقالوا كما ان الكم المتصل ينقسم الى ما لا يتناهي اذا جعلت القسمة على نسبة واحدة بعينها كما لو أخذ نصف النصف او ثلث الثلث كذلك يعرض هنا ولكن هذه الحجة لا محل لها هنا لان القسمة التي تحفظ فيها نسبة واحدة بعينها يسقط فيها دائماً الاقل

فالأقل لأن نصف النصف أقل من نصف الكل . والخطيئة الثانية ليس من الضرورة أن تكون أقل تنقيصاً للاهلية المذكورة من الخطيئة السابقة بل قد تكون مساوية لها أو أعظم منها في ذلك . فإذا يجب أن يقال إن هذه الاهلية وإن تكن شيئاً متناهياً إلا أنها تقتصر إلى غير النهاية لا بالذات بل بالعرض بحسب تزايد التأهبات المضادة أيضاً إلى غير النهاية كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الخامس

هل قسمة الشر إلى عقاب وذنب وافية

يُخْطِئُ إلى الخامس بأن يقال : يظهر أن قسمة الشر إلى عقاب وذنب ليست وافية لأن كل نقص شرٍّ ما في ما يظهر . وما من خليفة إلا وفيها نقص من حيث لا نقدر أن نحفظ نفسها في الوجود وليس هذا النقص مع ذلك عقاباً ولا ذنباً . فإذا ليست قسمة الشر إلى عقاب وذنب وافية

٢ وايضاً ليس يوجد في الأشياء الغير الناطقة ذنب ولا عقاب مع أنه يوجد فيها الفساد والنقص اللذان يرجعان إلى حقيقة الشر . فإذا ليس كل شر عقاباً أو ذنباً .
٣ وايضاً إن التجربة شرٌّ من الشرور وهي ليست مع ذلك ذنباً لأن التجربة التي لا يرضى بها ليست خطيئة بل سبباً لممارسة الفضيلة كما كتب الشارح على قوله في ٢ كور ١٢ « ولئلا استكبر بسمو إيماني » ولا عقاباً لأن التجربة سابقة على الذنب والعقاب متأخر عنه . فإذا ليست قسمة الشر إلى عقاب وذنب وافية

لكن يعارض ذلك أن هذه القسمة زائدة في ما يظهر فقد قال أوغسطينوس في إنكيريديون ب ١٢ « يدعى شرّاً لكونه يضر » وما يضر فهو امرٌ عقابيٌّ . فإذا كل شرٍّ فهو يندرج تحت العقاب

والجواب أن يقال إن الشر هو على ما مرّ في ف ٣ عدم الخير القائم بالاصالة وبالذات بالاكمال والفعل . والفعل فعلان أول وثان فالفعل الأول هو صورة الشيء

وكماله والفعل الثاني هو فعله أي عمله . فإذا يحدث وجود الشر على نحوين إما بنقصان صورته أو جزء مقتضى كماله كما أن العي شر وفقد عضو شر وإما بنقصان الفعل المقتضى إما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم جريانه على الوجه والترتيب المقتضى . ولما كان الخير مطلقاً هو موضوع الإرادة كان الشر الذي هو عدم الخير يوجد بحسب حقيقته الخاصة في المخلوقات الناطقة ذات الإرادة . فإذا الشر الذي يحصل بنقصان صورة الشيء . وكما أنه يتضمن حقيقة العقاب ولا سيما على أن كل شيء مخاضع للعناية الإلهية والمدل الإلهي كما مر تحقيقه في مب ٢٢ ف ٢ لأن من حقيقة العقاب أن يكون مضاداً للإرادة . والبشر القائم بنقصان الفعل المقتضى في الأشياء الإرادية يتضمن حقيقة الذنب لأنه إنما يعدّ واحداً مذنباً متى تخلف عن الفعل الكامل الذي هو ربه بإرادته فكذا إذا كل شر معتبر في الأشياء الإرادية فهو عقاب أو ذنب إذا اجيب على الأول بأنه لما كان الشر هو عدم الخير وليس نقيضاً محضاً كما مر في ٣ لم يكن كل نقصان خير شرّاً بل نقصان الخير عما من شأنه ومقتضى طبعه أن يكون له فإن نقصان البصر ليس شرّاً في الحبر بل في الحيوان إذ ليس هو من شأن الحبر . وكذا ليس من شأن الخليفة أن تحفظ نفسها في الوجود لأن الذي يمنع الوجود هو الذي يحفظه . فإذا ليس هذا النقصان شرّاً في الخليفة وعلى الثاني بأن العقاب والذنب لا ينتقم اليهما الشر على الإطلاق بل الشر الذي في الأشياء الإرادية

وعلى الثالث بأن التجربة هي في المجرب شرّ ذنب لتضمنها اغراء بالشر وإما في المجرب فليست موجودة في الحقيقة ما لم يتغير بها على نحو من الانحاء لأن فعل الفاعل يحصل حيثئذ في المنفعل ولكن المجرب بتغيره من المجرب إلى الشر يسقط في الذنب وإما ما في المعارضة فيجاب عليه بأن من شأن العقاب أن يضر بالفاعل في نفسه ومن شأن الذنب أن يضر به في فعله وعلى هذا فكلاهما مندرج تحت الشر من حيث

يتضمن حقيقة الضرر

الفصل السادس

هل العقاب له من حثية الشر أكثر مما للذنوب

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنوب لأن نسبة الذنب إلى العقاب كنسبة الاستحقاق إلى الثواب، والثواب له من حقيقة الخير أكثر مما للاستحقاق لأنه غية له، فإذا العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنوب

٢ وإيضاً ما كان مقابلاً لخيراً أعظم فهو شرٌّ أعظم، وقد مرَّ في الفصل السابق أن العقاب مقابلٌ لخير الفاعل والذنوب مقابلٌ لخير الفعل، فإذا لما كان الفاعل خيراً من الفعل يظهر أن العقاب شرٌّ من الذنب

٣ وإيضاً أن عدم الغاية عقابٌ يقال له خسران المشاهدة الإلهية، وشر الذنب يحصل بعدم الاتجاه إلى الغاية، فإذا العقاب شرٌّ من الذنب لكن يعارض ذلك أن الصانع الحكيم يطلب الشر الأقلَّ اجتناباً للشر الأعظم كما أن الطبيب يقطع العضو تلافياً لفساد الجسم، وحكمة الله تنزل العقاب لأجل اجتناب الذنب، فإذا الذنب شرٌّ من العقاب

والجواب أن يقال أن الذنب له من حقيقة الشر أكثر مما للعقاب ولا العقاب الحسي القائم بعدم الخيرات الجسمانية كما يراد بالعقاب عند كثير بل العقاب بالعموم بحسب ما يعم عدم النعمة والمجد أيضاً، وتحقيق ذلك من وجهين أما أولاً فلأن واحداً انما يصير شريراً بشر الذنب لا بشر العقاب كقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الإلهية ب ٤ «ليس احتمال العقاب شرّاً بل استحقاقه» وذلك لأنه لما كان الخير على الإطلاق قائماً بالفعل لا بالقوة وكان الفعل الأخير هو العمل أو استعمال الأشياء المحرزة أياً كانت كان خير الإنسان على الإطلاق معتبراً في حسن العمل

او في حسن استعمال الاشياء المحرزة وانما نستعمل جميع الاشياء بالارادة . فاذا من الارادة الحيرة التي بها يُحسن الانسان استعمال الاشياء المحرزة يقال له خيرٌ ومن الارادة الشريرة يقال له شريرٌ لان صاحب الارادة الشريرة يقدر ايضاً ان يسيئ استعمال الخير الحاصل عليه كما لو لحن الغراما طيقي مختاراً . فاذا لما كان الذنب قائماً بفعل الارادة الخارج عن حدود الترتيب والعقاب قائماً بفقدان شيء مما تستعمله الارادة كان للذنب من حقيقة الشر أكثر مما للعقاب . واما ثانياً فلان الله هو صانع شر العقاب لا شر الذنب وبيان ذلك ان شر العقاب ينعدم به خير الخليفة سوا الا اريد به خيرٌ ما مخلوقٌ كما ينعدم البصر بالعمى او الخير الغير المخلوق كما يرتفع بخسران المشاهدة الالهية خير الخليفة الغير المخلوق . واما شر الذنب فهو في الحقيقة مقابل للخير الغير المخلوق لانه مضاف لنفوذ الارادة الالهية والحب الالهي الذي به يُحب الخير الالهي في نفسه وليس من حيث تشترك فيه الخليفة فقط فهكذا اذا بضع ان الذنب له من حقيقة الشر أكثر مما للعقاب

اذا اجيب على الاول بان الذنب وان أفضى الى العقاب كما يفضي الاستحقاق الى الثواب الا انه ليس يقصد لاجل العقاب كما يقصد الاستحقاق لاجل الثواب بل بعكس ذلك يجتلب العقاب ليُجتنب الذنب فالذنب اذا شرٌ من العقاب وعلى الثاني بان ترتيب الفعل الذي ينعدم بالذنب لكونه الكمال الثاني فهو خيرٌ للفاعل اكل من الخير الذي ينعدم بالعقاب والذي هو الكمال الاول وعلى الثالث بان نسبة الذنب الى العقاب ليست كنسبة الغاية والاتجاه الى الغاية اذ قد ينعدم كلا هذين على نحو من الانحاء بكل من الذنب والعقاب اما بالعقاب فمن حيث ان الانسان يتعد عن الغاية وعن الاتجاه الى الغاية واما بالذنب فمن حيث ان هذا الانعدام يرجع الى الفعل الغير المتجه الى الغاية المقتضا



المبحث التاسع والأربعون

في علة الشر - وفيه ثلاثة فصول

ثم يُبحث في علة الشر والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يجوز أن يكون الخير علة الشر - ٢ هل الخير الأعظم الذي هو الله هو علة الشر - ٣ هل يوجد شر أعظم هو العلة الأولى لجميع الشرور

الفصل الأول

هل يجوز أن يكون الخير علة الشر

يُفتى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخير لا يجوز أن يكون علة الشر فقد قيل في متى ١٨: ٧ «لا تقدر الشجرة الصالحة أن تثمر ثمرًا رديئًا»

٢ وايضاً ليس يجوز أن يكون أحد الضدين علة للآخر. والشر هو ضد الخير. فإذا ليس يجوز أن يكون الخير علة الشر

٣ وايضاً أن المعلول الناقص ليس يصدر إلا عن علة ناقصة. والشر معلول ناقص. فإذا كان له علة فهي علة ناقصة وكل ناقص فهو شر. فإذا ليس علة الشر إلا الشر

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الإلهية ب ٤ «ليس للشر علة». فإذا ليس الخير علة الشر

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ١ ب ٩ «لم يكن ممكناً أصلاً أن يصدر الشر إلا عن الخير»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن لكل شر علة على نحو من الانحاء لأن الشر هو نقص الخير عما من شأنه أن يكون له. وتختلف شيء عن استعداده الطبيعي

والواجب لا يمكن حدوثه إلا من علة تخرجه عن استعداده فإن الجسم الثقيل ليس يتحرك إلى جهة فوق إلا من قسري ما ولا يحصل نقص في فعل الفاعل إلا ما

والعلية لا يمكن صدقها إلا على الخير إذ لا يمكن أن يكون شيء علة إلا من حيث هو

موجود وكل موجود من حيث هو كذلك خير. وإذا اعتبرنا الطبائع الخاصة للعلل
فالفاعل والصورة والغاية تتضمن كلاً ما وهو يرجع الى حقيقة الخير. والمادة ايضاً
من حيث هي بالقوة الى الخير تتضمن حقيقة الخير وكون الخير هو علة الشر المادية
واضح بما قدمناه في البحث السابق ف ٣ فقد حققنا هناك ان الخير هو موضوع
الشر لكنه ليس للشر علة صورية بل هو بالآخرى عدم الصورة وكذا ليس له علة
غائية بل هو بالآخرى عدم الاتجاه الى الغاية المتقضا لان حقيقة الخير لا يتضمنها
الغاية فقط بل المفيد المتجه الى الغاية ايضاً وله علة فاعلة لكن بالعرض لا بالذات.
وليان ذلك فليعلم ان تسبب الشر في الفعل ليس كتسببه في المفعول فهو يتسبب
في الفعل عن نقص مبدأ من مبادئ الفعل اما من جهة الفاعل الاصيل او من
جهة الفاعل الآلي. كما ان النقص في حركة الحيوان قد يمكن حدوثه اما عن ضعف
القوة المحركة كما في الاطفال او عن مجرد عجز الآلة كما في العرج ويتسبب الشر في
شيء ما تارة عن قوة الفاعل ولكن لا في المفعول الخاص للفاعل وتارة عن نقصه
او نقص المادة. اما عن قوة الفاعل او كماله فمضى لزم بالضرورة عن الصورة المقصودة
منه علم صورة اخرى كما يلزم عن صورة النار عدم صورة الهواء او الماء. فاذا كما
ان النار كما كانت اتم قوة كانت اتم تأثيراً صورتها كذلك تكون اتم افساداً
لضدها وعليه فشر الهواء والماء وفسادهما انما هو عن كمال النار الا ان هذا
بالعرض لان النار لا تقصد افساد صورة الماء بل ايجاد صورتها لكنها بفعلها هذا
تسبب ذلك ايضاً بالعرض. اما لو كان النقص في مفعول النار الخاص كتختلف
التسخين عنها فذلك اما بسبب نقص الفعل الصادر عن نقص مبدأ ما كما مر آنفاً
او بسبب عدم قابلية المادة لفعل النار الفاعلة. ولكن هذا النقص يعرض للخير الذي
يلائمه بالذات ان يفعل. فاذا من المحقق ان الشر ليس له بخير من الانحاء علة الا
بالعرض والخير انما هو علة الشر بهذا المعنى

إذا اجيب على الاول بان الرب اراد بالشجرة الرديئة الارادة الشريرة وباشجرة
المصالحة الارادة اخيرة كما قال 'وغسطينوس في رده على يوليوس ك' والارادة
الخيرة يصدر عنها فعل خلقي شرير لانه منها يحكم على الفعل الخلفي الخير . غير
ان حركة الارادة الشريرة تنسب عن الخليقة الناطقة التي هي خيرة وهكذا هي
علة الشر

وعلى الثاني بان الخير لا يسبب ذلك الشر المضاد له بل شر آخر كما ان خيرية
النار تسبب شر الماء والانسان الخير من جهة طبعه يسبب فعلاً شريراً من جهة
اخلاقه وهذا انما يحصل بالعرض كما مر في جرم الفصل وقد يحدث ايضاً ان احد
الضدين يسبب الآخر بالعرض كما ان البارد المحيط بخارج شيء يستغن من حيث
يدفع الحرارة الى داخله

وعلى الثالث بان علة الشر الناقصة ليست في الاشياء الارادية مثلها في الاشياء
الطبيعية لان الفاعل الطبيعي يصدر مفعوله على شبه التام ما لم يمنع من مانع
خارج وهذا نقص ما فيه . فاذا ليس يحصل الشر في المفعول اصلاً ما لم يسبق
وجود شر آخر في الفاعل او في المادة على ما مر قريباً في جرم الفصل . واما الاشياء
الارادية فانما يصدر فيها نقص الفعل عن الارادة الناقصة بانفعل من حيث انها
لا تخضع ذاتها بالفعل لنظامها . غير ان هذا النقص ليس ذنباً بل يلحقه الذنب من
طريق ان الارادة تفعل مع وجود هذا النقص

وعلى الرابع بان الشر ليس له علة بالذات بل بالعرض فقط كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر

يُغْتَضَى الي الثاني بان يقال : يظهر ان الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر
ففي اشعيا ٤٥ : ٦ «انا الرب وليس آخر انا مبدع النور وخالق الظلمة ومجري

السلام وخالق الشر» وفي عاموس ٣: ٦ «أم يكون في المدينة شر ولم يفعله الرب»
٢ وايضاً ان معلول العلة الثانية يرجع الى العلة الاولى . والخير هو علة الشر كما مرَّ
في الفصل السابق . فإذا لما كان الله علة كل خير كما مرَّ في مب ٦ ف ١ و ٤ يلزم
ان كل شر ايضاً هو من الله

٣ وايضاً في الطبيعيات ك ٢ م ٣٠ ان علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد
بعينه . والله هو علة نجاة جميع الاشياء . فهو اذاً علة كل هلاك وشر
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ ان الله ليس صانع
الشر لانه ليس علة الميل الى اللا وجود

والجواب ان يقال ان الشر القائم بنقص الفعل ينسب دائماً عن نقص الفاعل كما
يتضح مما مرَّ في الفصل السابق والله ليس فيه نقص بل الكمال الاعظم كما مرَّ تحقيقه
في مب ٤ . فإذا الشر القائم بنقص الفعل او المنسب عن نقص الفاعل ليس يُسند
الى الله على انه صانع واما الشر القائم بفساد بعض الاشياء فانه يُسند الى الله على انه
صانع وهذا واضح في الاشياء الطبيعية والارادية . فقد مرَّ في الفصل السابق ان
فاعل من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص يصدر بقوته ذلك الفساد
والنقص وواضح ان الصورة المنصودة من الله بالاصالة في المخلوقات هي خير نظام
العالم وقد مرَّ في مب ٤٨ ف ٢ ومب ٢٢ ف ٢ ان نظام العالم يقتضي ان يكون فيه
ما يمكن نقصه وينقص احياناً وهكذا فالله بتسيينه في الاشياء خير نظام العالم يسبب
فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله في املوك ٢: ٦ «الرب يمت ويحيي»
واما قوله في حك ١: ١٣ ان الله لم يصنع الموت فالمراد به انه لم يصنعه كانه مقصود
بالذات ونظام العالم يرجع اليه ايضاً نظام العدل الذي يقتضي معاقبة الائمة وعلى
هذا فالله هو صانع الشر الذي هو العقاب لا الشر الذي هو الذنب لما قدمنا في
بحر الفصول

إذا اجيب على الاول بان الكلام في تنك الآيتين على شر العقاب لا شر الذنب
وعلى الثاني بان معلول العلة الثانية الناقصة يُسند الى العلة الاولى الغير الناقصة
باعتبار ما له من الوجودية والكمال لا باعتبار ما فيه من النقص كما ان كل ما في
العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة واما ما فيه من العوج فليس عن
القوة المحركة بل عن التواء الساق. وكذا كل ما في الفعل الشرير من الوجودية
والفعل فانه يُسند الى الله على انه علته واما ما فيه من النقص فليس متسبباً عن الله
بل عن العلة الثانية الناقصة

وعلى الثالث بان غرق السفينة انما يُسند الى الربان على انه علته من حيث انه
لا يفعل ما يُطلب لنجاة السفينة واما الله فليس يهمل فعل ما هو ضروري للنجاة.
فاذا لا مماثلة

الفصل الثالث

هل يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر انه يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر لان
للمعلولات المتضادة عللاً متضادة. والاشياء يوجد فيها مضادة فقد قيل في سي ٢٣:
«بإزاء الشر الخير وبإزاء الحياة الموت كذلك بإزاء النقي الخاطئ» فإذا يوجد
مبدأن متضادان احدهما للخير والآخر للشر

٢ وايضاً متى وجد في طبيعة الاشياء احد ضدتين وجد الآخر كما قال الفيلسوف
في كتاب السماء والعالم ٢ م ١٩. والخير الاعظم موجود في طبيعة الاشياء وهو علة
كل خير كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٢ و ٤. فإذا يوجد ايضاً الشر الاعظم المقابل له
وهو علة كل شر

٣ وايضاً كما يوجد في الاشياء خير وأخير كذلك يوجد شر واشتر. والخير
والأخير يقالان بالقياس الى ما هو غاية في الخيرية. فإذا الشر والاشتر يقالان

بالقياس الى ما هو غاية في الشرية
 ٤ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يُردُّ الى ما بالماهية . والاشياء التي هي شريرة عندنا
 ليست شريرة بالماهية بل بالمشاركة . فاذا لا بد من وجود شرٍ اعظم هو علة كل شر
 ٥ وايضاً كل ما بالعرض فانه يُردُّ الى ما بالذات . والخير هو علة الشر بالعرض .
 فاذا يجب اثبات شر اعظم هو علة الشرور بالذات . لا يقال ان الشر ليس له صلة
 بالذات بل بالعرض فقط والّا لم يكن الشر في أكثر الاشياء بل في اقلها
 ٦ وايضاً ان شر المعلول يُردُّ الى شر العلة لان المعلول الناقص انما هو عن العلة
 الناقصة كما مر في الفصلين السابقين . والتسلسل الى غير النهاية ممنوع . فاذا لا بد
 من اثبات شر واحد اول هو علة كل شر
 لكن يعارض ذلك ان الخير الاعظم هو علة كل موجود كما مر تحقيقه في مب ٦
 ف ٤ . فاذا ليس يمكن وجود مبدلٍ مقابل له يكون علة الشرور
 والجواب ان يقال يتفجع مما مر في مب ٤ ف ١ ان ليس للشرور مبدأً واحداً
 أوّل كما ان للخيرات مبدأً واحداً أوّل اما أولاً فلأن مبدأ الخيرات الاول خيرٌ
 بالماهية كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٣ و ٤ وليس يمكن ان يكون شيء شرّاً بماهيته فقد
 حققنا في مب ٥ ف ٤ وفي البحث السابق ف ٣ ان كل موجود من حيث انه موجود هو
 خيرٌ وان الشر لا يوجد الا في الخير على انه موضوعه . واما ثانياً فلان مبدأ الخيرات
 الاول هو الخير الاعظم والكامل المستجمع في ذاته كل خيرية كما مر تحقيقه في مب ٦
 ف ٢ وليس يمكن وجود شر اعظم لان الشر وان نقص الخير دائماً فليس يتدر ان يلاشيه
 بالكافية كما مر تحقيقه في البحث السابق ف ٤ وهكذا ما دام الخير موجوداً فلا يمكن ان
 يكون شيء شرّاً على وجه الكمال والتعام ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥
 « لو كان الشر كاملاً للاشي نفسه » لانه متى تلاشى كل خير مما يقتضى لكمال
 الشر يرتفع ايضاً الشر نفسه الذي انما موضوعه الخير . واما ثالثاً فلان حقيقة الشر

منافية لحقيقة المبدأ الاول من وجوبه اولاً لان الشري يصدر عن الخير كما مرّ تحقيقه في الفصلين السابقين وثانياً لان الشر ليس يمكن ان يكون علة الا بالعرض . فاذ ليس يمكن ان يكون علة أولى لان العلة بالعرض متأخرة عن العلة بالذات كما يتضح من الطبيعيات كـ ٦٦م ٢ — واما الذين قالوا ببداية اولين احدهما خيراً والآخر شراً فمنشأً ضلالهم هذا هو نفس منشأ ما وقع للمتقدمين من بعض ازعام أخرى فاسدة وذلك لانهم لم يراعوا العلة الكلية للموجود كله بل انما راعوا لعل الجزئية للمعلولات الجزئية ولذلك فمتى وجدوا ان شيئاً مضر بشيء بقوة طبعه اعتبروا طبيعة ذلك الشيء شريرة كما لو قال بعض ان طبيعة النار شريرة لانها تحرق بيت فقير . وقد فاتهم ان الحكم بخيرية شيء لا يبنى على نسبته الى شيء جزئي بل على اعتباره في نفسه وعلى نسبته الى العالم كله الاخذ فيه . كل شيء مقامه على غاية الترتيب كما يتضح مما مرّ في مب ١١ ف ٣ ومب ٤٧ ف ٢ . وكذا ايضاً الذين رأوا المعلولين جزئيين متضادين علة جزئيتين متضادتين لم يعرفوا ان يردوا تنك العلة الجزئيتين المتضادتين الى العلة الكلية العامة ولذلك اعتبروا ان التضاد في العلل مرتق ايضاً الى المبادئ الاولى ولكن لما كانت جميع المتضادات تجتمع في واحد عام كان لا بد من وجود علة واحدة عامة لما فوق العلل الخاصة المتضادة . كما توجد قوة الجرم المساوي فوق الكيفيات المتضادة التي للعناصر وكذلك فوق جميع الموجودات كيف كان وجودها يوجد مبدأ واحداً للوجود كما مرّ تحقيقه في

مب ٢ ف ٣

اذا اوجب على الاول بان المتضادات تجتمع في جنس واحد وتجتمع ايضاً في حقيقة الوجود ولذا فهي وان كان لها علل جزئية متضادة فلا بد فيها من الارتقاء الى علة واحدة أولى عامة

وعلى الثاني بان من شأن العدم والملكة ان يكونا في شيء هو واحد بعينه . وموضوع

العدم هو الموجود بالقوة كما مر في مب ٤٧ ف ٣. فإذا لما كان الشر هو عدم الخير كما يتضح مما مر في البحث السابق ف ١ و ٢ و ٣ كن مقابلاً لذلك الخير المقترن بقوة لا للخير الاعظم الذي هو فعل محض

وعلى الثالث بان كل شيء يشتد بحسب حقيقته الخاصة وكما ان الصورة كمال ما كذلك العدم سلب ما. فإذا كل صورة وكال وخير فانما يشتد بحسب قربه من الطرف الكامل. والعدم والشر انما يشتد بحسب بعده عنه. فإذا ليس يقال شر والاشر باعتبار القرب من الشر الاعظم كما يقال الخير والآخر باعتبار القرب من الخير الاعظم

وعلى الرابع بانه ليس يقال لموجود شر بالمشاركة بل بعدم المشاركة. فإذا ليس يجب الرجوع الى ما هو شر بالماهية

وعلى الخامس بان الشر لا يمكن ان يكون له علة الا بالعرض كما مر تحقيقه في ف ١. فإذا يستحيل الرجوع الى ما هو علة له بالذات. وما يقال من ان الشر موجود في اكثر الاشياء فباطل على الاطلاق لان الكائنات والفسادات التي انما يحدث وجود شر الطيعة فيها فقط هي جزء قليل من العالم كله وكذلك انما يعرض النقص الطبيعي في الجزء القليل من كل نوع منها ولا يظهر انه يوجد في الجزء الاعظم الا في الناس فقط لان خير الانسان من حيث هو انسان ليس هو الخير الحسي بل الخير العقلي والذين يتبعون الحس اكثر من الذين يتبعون العقل

وعلى السادس بانه لا يجوز التسلسل في علل الشر بل يجب ارجاع الشرور كلها الى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض



بيان ما وقع من اغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد

| خطأ | صواب | وجه | سطر |
|---------------|-------------|-----|-----|
| للاذ | الملاذ | ٢٩ | ١٨ |
| حز | خر | ٣٢ | ١٠ |
| لجميع | لجميع | ٧٢ | ٠١ |
| ليس بتعدد | ليس بتعدد | ١١٢ | ٠٨ |
| الاجباء | الاحياء | ١٢٧ | ١٩ |
| المتدم | المتقدم | ١٥٢ | ١٦ |
| الالهيات | في الالهيات | ١٦٥ | ١٥ |
| متوافقة | متوافقة | ١٧٣ | ٠٣ |
| سبب | السبب | ١٨٠ | ٠١ |
| لله | الله | ١٩٧ | ١١ |
| فيل | قبل | ٠٠٠ | ١٧ |
| الصور | الصورة | ٢١٣ | ١٤ |
| الحانة | الحادثة | ٢٥٧ | ١٤ |
| اطلا | اطلاقاً | ٢٧٣ | ١٢ |
| تضمن | تضمن | ٢٧٨ | ١١ |
| ضالين | خالين | ٢٨٠ | ٢٢ |
| يجب | اذ انما يجب | ٢٨٨ | ٠٦ |
| اذ انما شيئاً | شيئاً | ٠٠٠ | ٠٧ |
| تفتكر | تفتكر | ٣١٣ | ٠٣ |

| خطا | صواب | وجه | مطر |
|---------------|----------------------|-------|-----|
| حسن | احسن | ٣٤٢ . | ٠١ |
| هي | هو | ٣٤٤ | ٠٤ |
| لما | بها | ٠٠٠ | ٠٩ |
| للكلمة | بالكلمة | ٣٥٥ | ٠٣ |
| موجودة فيه | الى ما هي موجودة فيه | ٣٥٨ | ١٧ |
| معرفة | معرفة | ٣٦٦ | ١٤ |
| الحركات | الحركات | ٤٠١ | ١٣ |
| لا يقال خماسي | لا يقال له خماسي | ٤٠٧ | ٠٩ |
| الابن ان صدر | الابن قبل ان صدر | ٤٤١ | ١٢ |
| المُعْطِي | بالمُعْطِي | ٤٥٦ | ٠٥ |
| الاهلين | الاهلين | ٥٢٩ | ١٢ |
| ع | اع | ٥٣١ | ٢١ |
| التعاري | التعزية | ٥٦٩ | ٠١ |
| بالنور | النور | ٥٨٦ | ١٦ |



بيان بعض اسماء مختصرة

| مب | مبحث | ب | باب | ق | قسم | خط | خطبة |
|----|------|----|-------|-----|-------|-------|-------------|
| ف | فصل | قض | قضية | قا | قانون | محا | محاورة |
| ك | كتاب | قص | قصيدة | مقا | مقالة | تم | تميز |
| م | متن | نث | نثر | رسا | رسالة | ثا.ثا | ثاني الثاني |

فهرس

للمجلد الاول من كتاب الخلاصة اللاهوتية

| | |
|-----|---|
| وجه | مقدمة المترجم |
| ٥ | الناجحة |
| ٩ | القسم الاول |
| ١٠ | المبحث الاول في ان التعليم المقدس اي شي هو وماذا يتناول وفيه . ١ فصول |
| ٢٠ | الفصل ١ هل تمس الحاجة الى تعليم غير التعاليم الفلسفية |
| ٢٢ | ٢ هل التعليم المقدس علم |
| ١٣ | ٣ هل التعليم المقدس علم واحد |
| ١٤ | ٤ هل التعليم المقدس علم عملي |
| ١٥ | ٥ هل التعليم المقدس اشرف من سائر العلوم |
| ١٧ | ٦ هل هذا التعليم حكمة |
| ١٩ | ٧ هل الله هو موضوع هذا العلم |
| ٢٠ | ٨ هل هذا التعليم استدلالي |
| ٢٢ | ٩ هل ينبغي التجوز في الكتاب المقدس |
| ٢٥ | ١٠ هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة |
| ٢٧ | المبحث الثاني في ان الله هل هو وفيه ٢ فصول |
| ٢٨ | الفصل ١ هل وجود الله يبين بنفسه |
| ٣٠ | ٢ هل وجود الله متبرهن |
| ٣٢ | ٣ هل الله موجود |
| ٣٥ | المبحث الثالث في بساطة الله وفيه ٨ فصول |
| ٣٧ | الفصل ١ هل الله جسم |
| ٣٨ | ٢ هل الله مركب من صورة وهيولى |
| ٣٩ | ٣ هل الله نفس ماهية او طبيعة |
| ٤١ | ٤ هل وجود الله نفس ماهية |

وجه

٤٣

٥ هل الله مندرج في جنس

٤٥

٦ هل في الله اعراض

٤٦

٧ هل الله بسيط من كل وجه

٤٨

٨ هل الله داخل في تركيب ما سواه

٥٠

المبحث الرابع في كمال الله وفيه ٢ فصول

٥١

الفصل ١ هل الله كامل

٥٢

٢ هل يوجد في الله كالات جميع الاشياء

٥٤

٣ هل يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله

٥٧

المبحث الخامس في مطلق الخير وفيه ٦ فصول

٥٨

الفصل ١ هل الخير مغاير بالذات للموجود

٥٩

٢ هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٦١

٣ هل كل موجود خير

٦٢

٤ هل يتضمن الخير حقيقة العلة الفاعلة

٦٥

٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكنية والنوع والترتيب

٦٧

٦ هل قمة الخير الى محمود ومفيد ولذبة ملائمة

٦٩

المبحث السادس في خيرية الله وفيه ٤ فصول

٧٠

الفصل ١ هل الانصاف بالخيرية ملائم لله

٧٢

٢ هل الله هو الخير الاعظم

٧٤

٣ هل الله وحده خير بما هي

٧٤

٤ هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية

٧٦

المبحث السابع في علم تناهي الله وفيه ٤ فصول

٧٨

الفصل ١ هل الله غير متناه

٧٨

٢ هل يمكن ان يكون شيء لا سوى الله غير متناه في الماهية

٧٩

٣ هل يمكن ان يكون شيء لا غير متناه بالفعل في الحجم

٨٢

٤ هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء لا غير متناه في الكثرة

٨٤

المبحث الثامن في وجود الله في الاشياء وفيه ٤ فصول

٨٤

الفصل ١ هل الله موجود في جميع الاشياء

| | |
|-----|--|
| ٨٧ | ٢ . هل الله موجود في كل مكان |
| ٨٩ | ٣ . هل الله موجود في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوة |
| ٩٢ | ٤ . هل الوجود في كل مكان خاص بالله |
| ٩٤ | المبحث التاسع في عدم تغير الله وفيه فصلان |
| ١٠٠ | الفصل ١ . هل الله غير متغير من وجه |
| ٩٦ | ٢ . هل عدم التغير خاص بالله |
| ٩٩ | المبحث العاشر في سرمدية الله وفيه ٦ فصول |
| | الفصل ١ . هل يصح تعريف السرمدية بأنها امتلاك الحيوة الغير المنتهية كالمعما |
| ١٠٠ | امتلاكاً كاملاً |
| ١٠٢ | ٢ . هل الله سرمدى |
| ١٠٤ | ٣ . هل السرمدية خاصة بالله |
| ١٠٥ | ٤ . هل لتفرق السرمدية عن الزمان |
| ١٠٨ | ٥ . في الفرق بين الدمر والزمان |
| ١١٠ | ٦ . هل يوجد دمر واحد فقط |
| ١١٢ | المبحث الحادي عشر في وحدانية الله وفيه ٤ فصول |
| ١١٦ | الفصل ١ . هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود |
| ١١٦ | ٢ . هل الواحد والكثير متقابلان |
| ١١٨ | ٣ . هل الله واحد |
| ١٢٠ | ٤ . هل الله في غاية الوحدانية |
| ١٢١ | المبحث الثاني عشر في ان الله كيف هو وفيه ١٢ فصلاً |
| ١٢٢ | الفصل ١ . هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته |
| ١٢٤ | ٢ . هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشبه |
| ١٢٦ | ٣ . هل يمكن رؤية ذات الله باعين جسمانية |
| ١٢٨ | ٤ . هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الذات الالهية بقوته الطبيعية |
| ١٢٩ | ٥ . هل يتفكر العقل المخلوق في رؤية ذات الله الى نور مخلوق |
| ١٣٢ | ٦ . في ان الذين يرون ذات الله هل يتناونون في كمال رؤيتها |
| ١٣٤ | ٧ . في ان الذين يرون الله بذاته هل يحيطون به |

١٣٥

- ٨ . في ان الذين يرون الله بذاتو هل يرون فيه جميع الاشياء ١٣٧
- ٩ . في ان ما يرى في الله من رائي الذات الالهية هل يرى باشباه ١٣٦
- ١٠ . في ان الذين يرون الله بذاتو هل يرون دفعة جميع ما يرون فيه ١٤١
- ١١ . هل يقتدر احد في هذه الحياة ان يرى الله بذاتو ١٤٢
- ١٢ . هل تقتدر ان تعرف الله في هذه الحياة بالعقل الطبيعي ١٤٥
- ١٣ . هل يحصل بالنعمة على معرفة بالله اسم من معرفته بالعقل الطبيعي ١٤٦

المبحث الثالث عشر في اسماء الله وفيه ١٢ فصلاً ١٤٨

- الفصل ١ . هل يجوز اسم ما على الله ...
- ٢ . هل يقال اسم على الله بحسب الجوهر ١٥١
- ٣ . هل يقال اسم على الله حقيقة ١٥٤
- ٤ . هل الاسماء المتقولة على الله مترادفة ١٥٦
- ٥ . في ان الاسماء المتقولة على الله والمخلوقات هل تقال عليهم بالتواطوء ١٥٧
- ٦ . هل تقال الاسماء على المخلوقات قبل ان تقال على الله ١٦١
- ٧ . في ان الاسماء المنهية اضافة الى المخلوقات هل تقال على الله من الزمان ١٦٢
- ٨ . هل اسم الله اسم للطبيعة ١٦٧
- ٩ . هل يقبل اسم الله الشركة فيه ١٦٩
- ١٠ . هل يقال اسم الله بالتواطوء على الاله الاشتراكي والتحقيقي والاعتقادي ١٧٢
- ١١ . هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله ١٧٤
- ١٢ . هل يجوز ان يحكم على الله بتضاياموجبة ١٧٦

المبحث الرابع عشر في علم الله وفيه ١٦ فصلاً ١٧٨

- الفصل ١ . هل في الله علم ١٧٩
- ٢ . هل يعقل الله ذاته ١٨١
- ٣ . هل يحيط الله علماً بذاتو ١٨٢
- ٤ . هل تعقل الله عين جوهره ١٨٤
- ٥ . هل يعرف الله غيره ١٨٦
- ٦ . هل يعرف الله غيره معرفة خاصة ١٨٨
- ٧ . هل علم الله تدرجي ١٩١

| | |
|-----|--|
| وجه | |
| ١٩٤ | ٨ هل علم الله هوطة الانبياء |
| ١٩٥ | ٩ هل يعلم الله اللا موجودات |
| ١٩٦ | ١٠ هل يعرف الله الشرور |
| ١٩٨ | ١١ هل يعرف الله الجزئيات |
| ٢٠٠ | ١٢ هل يقدر الله ان يعرف غير المتناهيات |
| ٢٠٢ | ١٣ هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلية |
| ٢٠٧ | ١٤ هل يعرف الله التضايا |
| ٢٠٨ | ١٥ هل علم الله متغير |
| ٢١٠ | ١٦ هل علم الله بالاشياء نظري |
| ٢١٢ | المبحث الخامس عشر في الصور وفيه ٣ فصول |
| ... | النصل ١ هل يوجد صور |
| ٢١٤ | ٢ هل يوجد صور كثيرة |
| ٢١٦ | ٣ هل يوجد صور لجميع الاشياء التي يعرفها الله |
| ٢١٨ | المبحث السادس عشر في الحق والصدق وفيه ٨ فصول |
| ٢١٩ | النصل ١ هل وجود الحق في العقل فقط |
| ٢٢١ | ٢ هل الحق موجود في العقل المؤلف والمنقسم فقط |
| ٢٢٣ | ٣ هل الحق والموجود متساوقان |
| ٢٢٤ | ٤ هل الحق متقدم بالاخبار على الحق |
| ٢٢٦ | ٥ هل الله هو الحق |
| ٢٢٧ | ٦ هل الحق الذي بجميع الاشياء حقيقة واحد فقط |
| ٢٢٩ | ٧ هل الحق المخلوق سرمدى |
| ٢٣١ | ٨ هل الحق غير متغير |
| ٢٣٣ | المبحث السابع عشر في الباطل والكذب وفيه ٤ فصول |
| ... | النصل ١ هل يوجد الباطل في الخارج |
| ٢٣٦ | ٢ هل يوجد الباطل في المحس |
| ٢٣٨ | ٣ هل يوجد الباطل في العقل |
| ٢٤٠ | ٤ هل الحق والباطل متضادان |

| | |
|-----|---|
| وجه | |
| ٢٤١ | المبحث الثامن عشر في حياة الله وفيه ٤ فصول |
| ٢٤٢ | الفصل ١ هل من شأن جميع الاشياء الطبيعية ان تكون حية |
| ٢٤٤ | ٢ هل الحيوة فعل ما |
| ٢٤٦ | ٣ هل الحيوة ملائمة لله |
| ٢٤٩ | ٤ هل جميع الاشياء حيوة في الله |
| ٢٥١ | المبحث التاسع عشر في ارادة الله وفيه ١٢ فصلاً |
| ٢٥٢ | الفصل ١ هل يوجد في الله ارادة |
| ٢٥٣ | ٢ هل يريد الله غيره |
| ٢٥٥ | ٣ هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة |
| ٢٥٨ | ٤ هل ارادة الله هي ملك الاشياء |
| ٢٦٠ | ٥ هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلة ما |
| ٢٦٢ | ٦ هل تتم ارادة الله دائماً |
| ٢٦٥ | ٧ هل ارادة الله متغيرة |
| ٢٦٧ | ٨ هل توجب ارادة الله المراتبات |
| ٢٦٩ | ٩ هل يريد الله الشرور |
| ٢٧١ | ١٠ هل الله ذو اختيار |
| ٢٧٢ | ١١ هل يجب تمييز ارادة اللذيل في الله |
| ٢٧٣ | ١٢ هل يصح ان يحمل للارادة الالهية نجمة دلائل |
| ٢٧٦ | المبحث العشرون في محبة الله وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ هل يوجد في الله محبة |
| ٢٧٩ | ٢ هل يحب الله جميع الاشياء |
| ٢٨١ | ٣ هل يحب الله جميع الاشياء على السواء |
| ٢٨٢ | ٤ هل الافضل احب الى الله دائماً |
| ٢٨٥ | المبحث الحادي والعشرون في عدل الله ورحمته وفيه ٤ فصول |
| ٢٨٦ | الفصل ١ هل في الله عدل |
| ٢٨٨ | ٢ هل عدل الله حق |
| ٢٨٩ | ٣ هل الرحمة ملائمة لله |

| | |
|-----|---|
| وجه | |
| ٢٩١ | ٤ . هل الرحمة والعدل في جميع افعال الله |
| ٢٩٢ | المبحث الثاني والعشرون في عناية الله وفيه ٤ فصول |
| ٢٩٤ | الفصل ١ هل العناية ملائمة لله |
| ٢٩٦ | ٢ . هل نعم العناية الالهية جميع الاشياء |
| ٣٠٠ | ٣ . هل يعني الله بجميع الاشياء ابتداء |
| ٣٠١ | ٤ . هل توجب العناية الالهية المعنى بها |
| ٣٠٢ | المبحث الثالث والعشرون في الانتخاب وفيه ٨ فصول |
| ... | الفصل ١ هل ينتخب الناس من الله |
| ٣٠٦ | ٢ . هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب |
| ٣٠٨ | ٣ . هل يرذل الله انساناً |
| ٣٠٩ | ٤ . في ان المنتخبين هل يختارون من الله |
| ٣١١ | ٥ . هل سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب |
| ٣١٥ | ٦ . هل الانتخاب مؤكد |
| ٣١٧ | ٧ . هل عدد المنتخبين معين |
| ٣٢٠ | ٨ . هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين |
| ٣٢٢ | المبحث الرابع والعشرون في سفر المحبة وفيه ٣ فصول |
| ... | الفصل ١ هل سفر المحبة هو نفس الانتخاب |
| ٣٢٤ | ٢ . هل ينظر سفر المحبة الى حيوة المنتخبين المحبذة فقط |
| ٣٢٥ | ٣ . هل يعنى احد من سفر المحبة |
| ٣٢٧ | المبحث الخامس والعشرون في القدرة الالهية وفيه ٦ فصول |
| ٣٢٨ | الفصل ١ هل في الله قوة |
| ٣٣٠ | ٢ . هل قدرة الله غير متناهية |
| ٣٣٢ | ٣ . هل الله قادر على كل شيء |
| ٣٣٥ | ٤ . هل يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن |
| ٣٣٧ | ٥ . هل يقدر الله ان يصنع ما ليس يصنعه |
| ٣٤٠ | ٦ . في ان ما يصنعه الله هل يقدر ان يصنعه احسن مما هو |
| ٣٤٢ | المبحث السادس والعشرون في السعادة الالهية وفيه ٤ فصول |

| | |
|-----|--|
| ٣٤٣ | الفصل ١ هل السعادة مناسبة لله |
| ٣٤٢ | ٢ هل يقال لله سعيد بحسب العنل |
| ٣٤٤ | ٣ هل الله هو سعادة كل سعيد |
| ٣٤٥ | ٤ هل يندرج في سعادة الله كل سعادة |
| | باب في الثالث |
| ٣٤٧ | المبحث السابع والعشرون في صدور الاقانيم الالهية وفيه ٥ فصول |
| ... | الفصل ١ هل يوجد في الله صدور |
| ٣٤٩ | ٢ هل يجوز ان يدعى صدور في الله توليداً |
| ٣٥٢ | ٣ هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة |
| ٣٥٣ | ٤ هل صدور المحبة في الله توليد |
| ٣٥٥ | ٥ هل يوجد في الله أكثر من صدورين |
| ٣٥٦ | المبحث الثامن والعشرون في الاضافات الالهية وفيه ٤ فصول |
| ٣٥٧ | الفصل ١ هل يوجد في الله اضافات حقيقية |
| ٣٥٩ | ٢ هل الاضافة في الله في نفس ذاته |
| ٣٦٢ | ٣ هل الاضافات التي في الله متمايزة حقيقة |
| ٣٦٤ | ٤ هل يوجد في الله اربع اضافات حقيقية فقط أي الابوة والبنوة والتنج والصور |
| ٣٦٦ | المبحث التاسع والعشرون في الاقانيم الالهية وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ في حد الاقنوم |
| ٣٦٩ | ٢ هل الاقنوم هو نفس الاليسيزي والقيام بالنفس والذات |
| ٣٧٢ | ٣ هل يجب اثبات اسم الاقنوم في الله |
| ٣٧٥ | ٤ هل يدل اسم الاقنوم على اضافة |
| ٣٧٨ | المبحث المئتم ثلاثين في تكثر الاقانيم الالهية وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ هل يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله |
| ٣٨٠ | ٢ هل في الله أكثر من ثلاثة اقانيم |
| ٣٨٢ | ٣ هل تثبت الفاظ الممد شيئا في الله |
| ٣٨٦ | ٤ هل يجوز ان يكون اسم الاقنوم عاماً للاقانيم الثلاثة |

وجه

- ٢٨٨ المبحث الحادي والثلاثون في ما يتعلق بالوحدانية والتكثرفي الله وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل في الله ثالث
- ٢٩٠ ٢ هل الابن مغاير للآب
- ٢٩٢ ٣ هل يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده على الحد الثاني في الله
- ٢٩٥ ٤ هل يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ المحاصر
- ٢٩٨ المبحث الثاني والثلاثون في معرفة الاقنيم الالهية وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل يمكن معرفة ثالث الاقنيم الالهية بالعقل الطبيعي
- ٤٠٢ ٢ هل يجب اثبات سمات في الله
- ٤٠٥ ٣ هل السمات خمس
- ٤٠٨ ٤ هل يجوز ان يذهب في السمات مذاهب متضادة
- ٤٠٩ المبحث الثالث والثلاثون في اقنوم الآب وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل بلائم الآب ان يكون مبدأ
- ٤١١ ٢ هل الآب اسم خاص لا اقنوم الهى
- ٤١٣ ٣ هل في ان لفظ الآب هل يقال في الله بالنول الاول بحسب اخذ
- ... باعتبار الاقنوم
- ٤١٥ ٤ هل عدم الولادة خاص بالآب
- ٤١٦ المبحث الرابع والثلاثون في اقنوم الابن وفيه ٣ فصول
- ... الفصل ١ هل الكلمة في الله اسم اقنومي
- ٤٢٢ ٢ هل الكلمة اسم خاص للابن
- ٤٢٥ ٣ هل يفيد اسم الكلمة نسبة الى الخلق
- ٤٢٨ المبحث الخامس والثلاثون في الصورة وفيه فصلان
- ... الفصل ١ هل يقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم
- ٤٢٩ ٢ هل الصورة اسم خاص للابن
- ٤٣١ المبحث السادس والثلاثون في اقنوم الروح القدس وفيه ٤ فصول
- ٤٣٢ الفصل ١ هل الروح القدس اسم خاص لا اقنوم الهى
- ٤٣٤ ٢ هل الروح القدس صادر عن الابن
- ٤٣٦ ٣ هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

- وجه
- ٤٤٢ ٤ هل الاب والابن مبدا واحد للروح القدس
- ٤٤٥ المبحث السابع والثلاثون في اسم الروح القدس وهو المحبة وفيه فصلان
- ٤٤٦ الفصل ١ هل المحبة اسم خاص للروح القدس
- ٤٤٩ ٢ في ان كلاً من الاب والابن هل يحب الآخر بالروح القدس
- ٤٥٢ المبحث الثامن والثلاثون في اسم الروح القدس وهو الموهبة وفيه فصلان
- ... الفصل ١ هل الموهبة اسم اقنومي
- ٤٥٤ ٢ هل الموهبة اسم خاص للروح القدس
- ٤٥٦ المبحث التاسع والثلاثون في الاقانيم بالنسبة الى الذات وفيه ٨ فصول
- ... الفصل ١ هل الذات في عين الاقنوم في الله
- ٤٥٨ ٢ هل يجب ان يقال ان الاقانيم الثلاثة هي اقانيم ذات واحدة
- ٤٦١ ٣ هل تحمل الاسماء الذاتية على الاقانيم الثلاثة بالافراد
- ٤٦٣ ٤ هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المنقولة بالاستتقاق على الاقنوم
- ٤٦٧ ٥ هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المنقولة بالمواطاة على الاقنوم
- ٤٧٠ ٦ هل يجوز حمل الاقانيم على الاسماء الذاتية
- ٤٧١ ٧ هل يجب تخصيص الاسماء الذاتية بالاقانيم
- ٤٧٣ ٨ هل اصاب الائمة المقدسون في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقانيم
- ٤٨٠ المبحث العاشر اربعين في الاقانيم بالنسبة الى الاضافات والخواص وفيه ٤ فصول
- ... الفصل ١ هل الاضافة في نفس الاقنوم
- ٤٨٢ ٢ هل تمايز الاقانيم بالاضافات
- ٤٨٥ ٣ في انه اذا جردت الاضافات عقلاً عن الاقانيم هل تبقى الايستريات
- ٤٨٧ ٤ هل الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص
- ٤٨٩ المبحث الحادي والاربعون في الاقانيم بالنسبة الى الافعال الوسمية وفيه ٦ فصول
- ... الفصل ١ هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم
- ٤٩١ ٢ هل الافعال الوسمية ارادية
- ٤٩٤ ٣ هل الافعال الوسمية هي من شيء
- ٤٩٧ ٤ هل في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية
- ٤٩٩ ٥ في ان قوة التوليد هل تدل على الاضافة لا على الذات

وجه

- ٥٠١ . ٦ هل يجوز وقوع الفعل الوصي على اقانيم متكررة
- ٥٠٢ . المبحث الثاني والاربعون في تساوي الاقانيم الالهية وتشابها وفيه ٦ فصول
- ٥٠٣ . الفصل ١ هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة
- ٥٠٤ . ٢ هل الاقنوم الصادر مشترك لمبدئيه في الازلية كالابن والاب
- ٥٠٥ . ٣ هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيب طبيعي
- ٥٠٦ . ٤ هل الابن مساوي للآب في العظمة
- ٥٠٧ . ٥ هل كل من الآب والابن موجود في الآخر
- ٥٠٨ . ٦ هل الابن مساوي للآب في القدرة
- ٥٠٩ . المبحث الثالث والاربعون في رسالة الاقانيم الالهية وفيه ٨ فصول
- ٥١٠ . الفصل ١ هل تجوز الرسالة على اقنوم الهي
- ٥١١ . ٢ هل الرسالة ازلية او زمانية فقط
- ٥١٢ . ٣ في ان الرسالة المنجبة لا اقنوم الهي هل هي بحسب النعمة المبررة فقط
- ٥١٣ . ٤ هل تجوز الرسالة على الآب
- ٥١٤ . ٥ هل تجوز الرسالة المنجبة على الابن
- ٥١٥ . ٦ في ان الرسالة المنجبة هل تصير الى جميع المشاركين في النعمة
- ٥١٦ . ٧ هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس
- ٥١٧ . ٨ هل لا يرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل

باب في الخلق والابداع

المبحث الرابع والاربعون في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الاولى لجميع

- ٥١٨ . الموجدات وفيه ٤ فصول
- ٥١٩ . الفصل ١ هل من الضرورة ان يكون كل موجود مخلوقا من الله
- ٥٢٠ . ٢ هل الهوى الاولى مخلوقة من الله
- ٥٢١ . ٣ هل العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله
- ٥٢٢ . ٤ هل الله هو العلة الغائية لجميع الاشياء
- ٥٢٣ . المبحث الخامس والاربعون في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول وفيه ٤ فصول
- ٥٢٤ . الفصل ١ هل الخلق لحدوث شيء من لا شيء
- ٥٢٥ . ٢ هل يقدر الله ان يخلق شيئا

| | |
|-----|---|
| وجه | |
| ٥٤٦ | ٣ . هل المخلوق شيء في الخليقة |
| ٥٤٨ | ٤ . هل المخلوق خاص بالموجوبات المركبة والفائمه بانفسها |
| ٥٥٠ | ٥ . هل المخلوق خاص بالله وحده |
| ٥٥٣ | ٦ . هل المخلوق خاص باقنوم |
| ٥٥٦ | ٧ . هل من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالث |
| ٥٥٨ | ٨ . هل يخالط المخلوق افعال الطبيعة والصناعة |
| ٥٥٩ | المبحث السادس والاربعون في بدء مدة المخلوقات وفيه ٣ فصول |
| ٥٦٠ | الفصل ١ هل مجموع المخلوقات قدم |
| ٥٦٥ | ٢ . هل حدوث العالم عقيدة ايمانية |
| ٥٧٠ | ٣ . هل كان خلق الاشياء في بدء الزمان |
| ٥٧١ | المبحث السابع والاربعون في تمايز الاشياء وفيه ٣ فصول |
| ٥٧٢ | الفصل ١ هل كثرة الاشياء وتمايزها من الله |
| ٥٧٤ | ٢ . هل تفاوت الاشياء هو من الله |
| ٥٧٧ | ٣ . هل يوجد عالم واحد فقط |
| ٥٧٩ | المبحث الثامن والاربعون في تمايز الاشياء على وجه الخصوص وفيه ٦ فصول |
| ... | الفصل ١ هل الشر طبيعة ما |
| ٥٨٢ | ٢ . هل الشر موجود في الاشياء |
| ٥٨٤ | ٣ . هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع |
| ٥٨٦ | ٤ . في ان الشر هل يفسد الخير كله |
| ٥٨٨ | ٥ . هل قسمة الشر الى عقاب وذنب وافية |
| ٥٩٠ | ٦ . هل العقاب له من حقيقة الشر اكبر مما للذنب |
| ٥٩٢ | المبحث التاسع والاربعون في علة الشر وفيه ٣ فصول |
| ... | الفصل ١ هل يجوز ان يكون الخير علة الشر |
| ٥٩٤ | ٢ . هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر |
| ٥٩٦ | ٣ . هل يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر |



SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. I

DAR SADER Publishers .
BEIRUT